Johannes Quasten

Patrología II

La edad de oro

de la literatura patrística griega.

Contenido:

Introducción.

1. **Los Escritores de Alejandría y Egipto.**
   Arrio. Alejandro de Alejandría. Atanasio. Serapión de Thmuis. Dídimo El Ciego. Teófilo de Alejandría. Sinesio de Cirene. Nonno de Panopolis. Cirilo de Alejandría. Apéndice. Dos Papiros Litúrgicos de Egipto.
2. **Los Fundadores del Monaquismo Egipcio.**
   San Antonio. Ammonas. Pacomio. Orsiesio. Teodoro. Macario El Egipcio. Macario el Alejandrino. Evagrio Pontico. Paladio. Isidoro de Pelusio. Shenute de Atripe.
3. **Los Escritores de Asia Menor.**
   Eusebio de Nicomedia. Teognites de Nicea. Asterio El Sofista. Marcelo de Ancira. Basilio de Ancira. Los Padres Capadocios. Basilio El Grande. Gregorio de Nacianzo. Gregorio de Nisa. Anfiloquio de Iconio. Asterio de Amasea.
4. **Los Escritores de Antioquía y Siria.**
   Eustatio de Antioquia. Aecio de Antioquia. Eunomio de Cícico. Eusebio de Cesarea. Acacio de Cesarea. Gelasio de Cesarea. Euzoio de Cesarea. Eusebio de Emesa. Nemesio de Emesa. Cristianismo y Maniqueismo. Hegemonio. Tito de Bostra. Cirilo de Jerusalén. Apolinar de Laodicea. Epifanio de Salamis. Diodoro de Tarso. Teodoro de Mopsuestia. Policronio de Apamea. San Juan Crisóstomo. Acacio de Berea. Antíoco de Ptolemaida. Severiano de Gábala. Macario de Magnesia. Hesiquio de Jerusalén. Nilo de Ancira. Marco el Ermitaño. Diadoco de Fótice. Nestorio. Euterio de Tiana. Proclo de Constantinopla. Genadio de Constantinopla. Basilio de Seleucia. Historiadores Eclesiásticos de Constantinopla.

Introducción.

La victoria de Constantino en el Puente Milvio señala el momento decisivo en la historia de la Iglesia antigua. Significa el fin de la Roma pagana y la inauguración del Imperio cristiano. De religión fuera de ley, el cristianismo se convirtió primero en religión tolerada, y, finalmente, en religión preferida. Después que fracasó el intento efímero del emperador Juliano (361-363) de restaurar el paganismo, la religión cristiana vino a ser pocos años más tarde, **bajo Teodosio I, la religión del Estado.**

La Iglesia, con su ciencia, su liturgia y su arte, entra así en una nueva era. Empieza el período de los grandes **Padres de la Iglesia, la edad de oro de la literatura eclesiástica.** Los escritores cristianos de los siglos IV y V están en condiciones de dedicar sus talentos a otras causas, además de la defensa de la Iglesia contra los paganos. **El rasgo distintivo de esta época es el desarrollo de la ciencia eclesiástica.** Libre ya de la opresión exterior, **la Iglesia se dedica a preservar su doctrina de la herejía y a definir sus principales dogmas.** Es la época de los grandes concilios ecuménicos, y su característica más sobresaliente, efecto de las disputas cristológicas, **es una intensa actividad teológica.** La mayor parte de los escritores, absorbidos por los problemas candentes de su época, se entregan a la polémica y al dogma. Principalmente en Oriente, escenario de los famosos concilios de Nicea (325), Constantinopla (381), Efeso (431) y Calcedonia (451), un crecido número de eminentes escritores se enfrentan con las herejías del arrianismo, macedonianismo, sabelianismo, nestorianismo, apolinarismo y monofisismo. De esta suerte, este período produce grandes teólogos, como Atanasio, los Padres Capadocios, Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría y otros, cuyas obras nos traen el eco de los conflictos intelectuales de la época.

Además del desarrollo interior de la ciencia teológica, hubo un segundo elemento que contribuyó a las realizaciones de la literatura cristiana en el período postconstantiniano. A la victoria de la religión cristiana **siguió la franca asimilación de la educación y del saber profanos y la adopción decidida de todos los géneros literarios tradicionales.** Así, por ejemplo, los autores clásicos de la Iglesia griega, como **Basilio Magno, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno,** reúnen en sus personas, juntamente con una excelente preparación teológica, una gran cultura helenística, brillante elocuencia y dominio del estilo, todo ello aprendido en escuelas y academias antiguas. Nacía así un **humanismo cristiano** en el que la literatura eclesiástica alcanzó su perfección.

La libertad de culto concedida por Constantino dio muy pronto como resultado las conversiones en masa. La Iglesia viene a ser un factor dominante en el mundo. El peligro grave estaba en que no hubiera una suficiente **transformación de los corazones y de las inteligencias**, **dando pie a un relajamiento de la moral y de la vida espiritual de los cristianos.** Para impedirlo, la Iglesia produjo **el monaquismo,** que renuncia al mundo y aboga por una vida de ascetismo y de misticismo. En un principio, el nuevo movimiento reaccionó violentamente contra todo ensayo de humanismo cristiano y contra toda influencia entre la cultura clásica y la religión cristiana. En las primeras comunidades de cenobitas se recomendaban el trabajo manual y la oración más que la ciencia sagrada y la actividad literaria. A medida que pasaba el tiempo, esta actitud hacia la literatura y la ciencia fue cambiando completamente. Es más, **muchos monasterios vinieron a ser cuna de la teología y filosofía cristiana,** y no pocos de sus integrantes tomaron parte activa en las controversias dogmáticas de su tiempo. Además, el crecimiento del monaquismo dio origen a un nuevo tipo de literatura cristiana. Se compusieron vidas de monjes famosos, se recogieron anécdotas sobre sus dichos y hechos, se escribieron

manuales ascéticos que tenían como fin el promover la perfección espiritual y explicar los deberes particulares de los monjes. Los fundadores del monaquismo redactaron reglas, estatutos de disciplina. Fue el Oriente, una vez más, el lugar de origen de este género: **la vida monástica surgió en Egipto**.

Mientras tanto, los antiguos centros del saber eclesiástico, las escuelas de Alejandría y Antioquía, **no interrumpieron** su actividad en la exegesis biblica, es decir en la interpretación del Libro de los Libros, la Sagrada Escritura. Sus puntos de vista divergentes ya quedaron suficientemente explicados en el vol.1 (p.306-308.415-416). En los siglos IV y V se vieron hondamente envueltas en las grandes controversias dogmáticas que precedieron y siguieron a los concilios ecuménicos. De resultas de esta intervención, su oposición mutua aumentó de tal manera, que algunos de sus miembros cayeron en la herejía.

La escuela de Alejandría, que había llegado con Orígenes a la cima de su apogeo, conoció en el siglo IV una segunda primavera. Aun cuando en lo principal siguió el impulso y las ideas de su gran maestro, se desembarazó, sin embargo, de algunos de sus errores, usando la exégesis alegórica únicamente para fines de edificación. Hay, pues, una diferencia entre los miembros antiguos y los miembros nuevos de esa escuela. Como Arrio y otros herejes trataban por todos los medios de probar sus opiniones erróneas por la Escritura, para refutarlos, la escuela neoalejandrina adoptó, en todas las discusiones y controversias polémicas y teológicas, la interpretación histórico-gramatical de la Escritura, propugnada desde siempre por la escuela de Antioquía. **El método alegórico se había mostrado insuficiente para estos fines.** El orientador de esta nueva escuela fue **San Atanasio**, defensor de la fe contra Arrio. Sus discípulos más brillantes fueron Eusebio de Cesarea, los tres Capadocios, Dídimo el Ciego, Hesiquio de Jerusalén y Cirilo de Alejandría, protagonista de la ortodoxia en contra de

Nestorio. Sin embargo, la fidelidad a los viejos principios de interpretación dio lugar a confusas especulaciones del tipo del monofisismo y del monoteletismo.

La escuela de Antioquía alcanzó durante este período la cima de su fama, siendo su jefe Diodoro de Tarso. El y sus grandes discípulos, San Juan Crisóstomo, Melecio de Antioquía y Teodoro de Mopsuestia, se mantuvieron fieles a los principios de su fundador Luciano (cf. vol.1 p.433-5), quien ponía mucho énfasis en la traducción literal del texto bíblico y en el estudio histórico y gramatical de su sentido. Con todo, las tendencias racionalistas de esta escuela, que pretendía eliminar de la doctrina cristiana el elemento de misterio, **llevaron a muchos de sus representantes a conflictos con la enseñanza tradicional de la Iglesia.** No fue Arrio, discípulo de su fundador Luciano, el único hereje que recibió su formación teológica en Antioquía. Nestorio y Apolinar de Laodicea pertenecieron también a esta escuela exegética, lo mismo que Teodoro de Mopsuestia. Este último, sin embargo, es acreedor a un juicio más positivo que el que se le ha otorgado hasta ahora; sus comentarios bíblicos, junto con los de otros escritores de la escuela antioquena, como Teodoreto de Ciro, hacen gala de una extraordinaria habilidad exegética, tanto en la forma como en el contenido.

Los progresos hechos en la explicación e interpretación de la Sagrada Escritura, así como la técnica desarrollada por las escuelas helenísticas de retórica, contribuyeron al enorme éxito de otro género literario cristiano en el período postconstantiniano, que supera en importancia a todos los demás géneros: **la homilía.** Han llegado hasta nosotros, en número incalculable, los sermones de los siglos IV y V, gracias, principalmente, a la abnegada labor de los taquígrafos cristianos. El ejemplo más famoso es **San Juan Crisóstomo.**

El glorioso desenlace de tres siglos de conflicto con el Estado dio ocasión a los primeros ensayos de historia universal

de la Iglesia. El padre de esta nueva ciencia es Eusebio de Cesarea. Continuaron su obra, pero sin superarle, otros muchos historiadores eclesiásticos: Sócrates, Sozomeno, Teodoreto, Felipe de Sido y Hesiquio de Jerusalén. Sus obras, aunque de escaso valor literario, tienen una importancia inmensa como fuentes de nuestro conocimiento de la Iglesia antigua.

También nos proporcionan excelente información las numerosas cartas que nos legaron muchos de los más eminentes escritores cristianos de este período. La libertad concedida a la Iglesia provocó un aumento de correspondencia entre los cristianos, que, en cuanto a la forma y el estilo, continuó la tradición de la literatura epistolar del mundo helenístico, que estaba muy desarrollada. Como la mayor parte se compuso con vistas a su publicación, aun los mensajes privados siguen las reglas dictadas por los estilistas griegos. Aun cuando el género epistolar es la forma literaria cristiana más antigua, las primeras grandes colecciones de cartas sólo empiezan en el período postconstantiniano. No sólo revelan los diversos intereses de sus autores, sino que, entremezclada con discusiones doctrinales, suministran también información de primera clase sobre todos los detalles de la vida económica, profesional, social, política y religiosa: toda la sociedad de aquellos tiempos pasa y vive delante de nuestros ojos. No se les ha reconocido hasta ahora todo el valor que tienen desde el punto de vista teológico, filosófico e histórico; son una mina de información que está muy lejos de haber sido agotada. Por ejemplo, las cartas festales, encíclicas y personales de Atanasio ofrecen una fuente extraordinariamente rica para la historia de la Iglesia de Egipto, para las controversias trinitarias, para el arrianismo y para los orígenes del monaquismo. Las cartas de **San Basilio Magno** son perlas del arte epistolar cristiano, que no han sido superadas todavía por lo que toca al lenguaje y estilo, a la profundidad y calor de sentimientos, a la gama de temas abordados y variedad de relaciones personales. Ahí están también las chispeantes

cartas aticistas de **Gregorio Nacianceno, los mensajes de Gregorio de Nisa,** prácticos y llenos de sabiduría, y las misivas de **San Juan Crisóstomo,** tiernas y valientes, así como la elegante correspondencia de **Sinesio de Cirene.** Todos los tipos de la epistolografía antigua encuentran su perfección en estas grandes colecciones.

Fue también en **Oriente**, como vimos (vol.1 p.155-168), **donde empezó la poesía cristiana y donde se cantaron los primeros himnos cristianos.** No seguían la prosodia antigua, pues imitaban la traducción en prosa de los Salmos. Sin embargo, en la época postconstantiniana, la Iglesia entra en este campo en competencia con el paganismo agonizante y con los herejes que intentaban popularizar sus doctrinas con cantos populares. Arrio, Apolinar de Laodicea, el Viejo y el Joven, y la emperatriz Eudoxia compusieron himnos de este tipo para sus fines, y las antiguas escuelas filosóficas hacían uso de composiciones de esta clase para propagar sus ideas metafísicas. Siguiendo las huellas del neoplatonismo, **Gregorio de Nacianzo** escribió versos en alabanza del Dios incomprensible y desconocido. Es autor de más de 400 poemas cristianos. Más brillante aún que él, **Sinesio de Cirene tiene himnos en honor de la Santísima Trinidad.** Ambos siguieron fielmente las leyes del metro antiguo, aunque en Gregorio encontramos ya, de vez en cuando, una nueva forma de ritmo que depende del acento. Vemos aquí la primera influencia de la poesía siríaca, que nos dio al más grande de los poetas de este período, a **Efrén de Siria.**

La diferencia entre los tiempos de persecución y la nueva era no es menos evidente en el desarrollo de la liturgia. **La Eucaristía, al principio simple Cena del Señor en las casas privadas de los cristianos,** va tomando cada vez más el aspecto de una ceremonia de corte para la recepción de un rey. Las liturgias orientales, en particular, conocen una rápida evolución en este sentido. Los centros rectores, al igual que en el terreno

teológico, son Alejandría y Antioquía. El rápido crecimiento de las comunidades, en número y extensión, que certifican las numerosas edificaciones cristianas, las basílicas de Constantino, hacen necesaria la codificación de la oración pública. Así es como aparecen en Oriente, en el siglo IV, los primeros sacramentarlos. Son tres las colecciones más importantes de textos: el Eucologio de Serapión de Thmuis para Alejandría y Egipto, la Liturgia del libro VIII de las *Constituciones Apostólicas*, la llamada Liturgia Clementina, para Antioquía y Siria (cf. vol.1 p.473), y la llamada Liturgia de San Basilio, para el Asia Menor.

1. Los Escritores de Alejandría y Egipto.

Ya llamamos la atención en el volumen precedente sobre la importancia del lugar que ocupa en la historia del pensamiento cristiano Alejandría de Egipto. Esta ciudad del saber, famosa por su monumental biblioteca y por sus escuelas de religión, filosofía y ciencias, fue también el lugar donde el cristianismo se puso en contacto más directo con el helenismo que en ninguna otra metrópoli del Oriente o del Occidente. Por eso mismo fue en este ambiente donde plantearon el problema fundamental de la teología, el problema de la fe y la ciencia, y el problema, con él relacionado, de la fundamentación y defensa filosóficas de la fe. La potencia intelectual del genio griego ayudó a hacer del cristianismo una fuerza espiritual y contribuyó a desarrollar una elevada teoría del conocimiento, capaz de avanzar mucho hacia la meta de contentar aun a las inteligencias más eminentes. Con todo, la búsqueda de una sabiduría más elevada y los comienzos de la investigación teológica no estaban exentos de peligros para la pureza de la fe. Alejandría se convierte en escenario de

especulaciones doctrinales, pero también de controversias dogmáticas; en laboratorio donde se elabora y formula el dogma, pero donde se fraguan también teorías nuevas e interpretaciones personales, que con frecuencia no están de acuerdo con la doctrina tradicional de la Iglesia. La patria de la escuela teológica más famosa lo fue también de la peor herejía de la antigüedad cristiana, que trató de suplantar la verdad revelada con principios y métodos filosóficos. La cuna de la ciencia sagrada es también la cuna del arrianismo.

Casi todos los escritores del presente capítulo y la mayoría de los restantes estuvieron envueltos, más o menos, en la gran controversia a que dio origen la rebelión del presbítero alejandrino. A pesar de los numerosos estudios hechos recientemente, los orígenes del arrianismo y su historia anterior al concilio de Nicea presentan problemas que aún no han hallado respuesta. Así, por ejemplo, se discute todavía si las ideas precursoras de la doctrina de Arrio se han de buscar en las teorías de Orígenes o más bien en las de Pablo de Samosata o Luciano de Antioquía. Asimismo, los historiadores no se han puesto aún de acuerdo sobre las fechas de algunos hechos acaecidos en la fase prenicena de la disputa arriana. Gwatkin, Seeck, Snellman, Opitz y Schneemelcher piensan que la disputa comenzó el año 318 ó 320, antes de la persecución de Liciniano. En cambio, Schwartz, Batiffol, Bardy y Telfer opinan que el primer choque franco de Arrio con su obispo Alejandro y su condenación por éste no ocurrieron hasta la primavera o el otoño del 323, y que los acontecimientos ulteriores se desarrollaron un tanto rápidamente, en el espacio de dieciocho a veintidós meses.

Arrio.

Arrio (256-336), oriundo de Libia, recibió su formación teológica en Antioquía, en la escuela de Luciano, a quien el obispo Alejandro de Alejandría calificó como uno de los padres del arrianismo. De Antioquía pasó a Alejandría, donde,

ordenado diácono y más tarde sacerdote, fue destinado a la iglesia de San Baucalis. Hacia el año 318 empezó a provocar muchas discusiones a causa de una doctrina teológica propia, que él presentaba en sus sermones como creencia de la Iglesia. Como escribió muy poco y sólo queda un número reducido de fragmentos, es difícil hacerse una idea cabal de su doctrina original. Con todo, cabe determinar y resumir en pocas palabras sus ideas fundamentales.

Como base de su sistema se encuentra un axioma que **le impidió desde un principio entender rectamente las relaciones entre Dios Padre y Dios Hijo.** Este principio afirmaba que la divinidad tiene que ser necesariamente, **no sólo increada, sino ingénita** (άγγέννητος). Se seguía lógicamente que **el Hijo de Dios, el Logos, no podía ser verdadero Dios.** Es el primero de las criaturas de Dios y, como todas las demás, fue creado de la nada (εξ ουκ οντων) y no de la substancia divina. **Es un Dios de segundo orden. Hubo un tiempo en que el Hijo de Dios no existía** (ην οτε ουκ ην). Es Hijo de Dios, pero no en el sentido metafísico de la palabra, sino en su sentido moral. **Se le atribuye impropiamente el título de Dios, porque el único Dios verdadero lo adoptó como Hijo en previsión de sus méritos.** De esta filiación por adopción no resulta ninguna participación real en la divinidad, ninguna semejanza verdadera con ella. Dios no puede tener ningún semejante. El Logos ocupa un lugar intermedio entre Dios y el universo. Dios lo creó para que fuera el instrumento de la creación. El Espíritu Santo es la primera criatura del Logos. Es menos Dios todavía que el Logos. El Logos se hizo carne en el sentido de que cumplió en Jesucristo la función del alma.

Esta doctrina es un producto típico del **racionalismo teológico**. Satisfacía plenamente a las inteligencias superficiales, pues daba una respuesta sencilla y fácil a la intrincadísima cuestión de las relaciones que existen entre Dios Padre y Dios Hijo. Ahorraba a Arrio y a sus secuaces el trabajo de investigar

la vida íntima de Dios, puesto que negaba que existieran en El relaciones internas. Este carácter racionalista atrajo a muchos a la herejía. Además, estas falsas ideas presentaban muchos puntos de contacto con las teorías neoplatónicas, todavía en boga, sobre seres intermediarios entre Dios y el mundo; muchos estaban ya preparados para colocar entre estos seres al Dios de los cristianos. Hay que tener en cuenta, por fin, si se quiere comprender la fuerza de este movimiento, que la teología de Arrio **no era** enteramente nueva. No era otra cosa que la teoría del subordinacionismo, pero llevada al extremo; en forma más moderada, ya la habían profesado antes que Arrio otros que tuvieron muchos seguidores.

La doctrina fue denunciada muy pronto como **contraria a la tradición.** Efectivamente, atacaba a la verdadera naturaleza del cristianismo, **al atribuir la redención a un Dios que no era verdadero Dios y que, por lo mismo, era incapaz de redimir a la humanidad.** Despojaba así a la fe de su carácter esencial.

La situación se hizo grave cuando, al recibir primero una invitación y luego una orden formal de abandonar la innovación, Arrio y sus seguidores se negaron obstinadamente. Alejandro, a la sazón obispo de Alejandría, creyó su deber convocar a toda la jerarquía de Egipto. Se reunieron en sínodo casi un centenar el año 318; la reunión se celebró en Alejandría. Arrio fue condenado; él y sus adictos fueron depuestos. Lejos de aceptar su excomunión, Arrio puso objeciones a la sentencia y trató de ganar adeptos entre sus antiguos compañeros de estudios de Antioquía. Algunos eran ya obispos; el más influyente de todos ellos, Eusebio de Nicomedia, recibió calurosamente al heresiarca y le prestó su más completo apoyo; siendo también él discípulo del maestro de Arrio, Luciano de Antioquía, comulgaba con sus mismas ideas. La disensión se extendió de esta manera a la Iglesia griega, y el peligro iba en aumento. Para zanjar la cuestión, Constantino convocó en Nicea el primer concilio ecuménico, en el que participaron más de 300 obispos.

Aquí no solamente se mantuvo, sino que se confirmó la sentencia de Alejandro contra Arrio. Para cortar el paso a todo nuevo brote de la controversia, el concilio redactó el célebre Símbolo Niceno.

El emperador desterró a Arrio a Iliria, pero volvió a llamarlo el año 328. Los obispos reunidos en el sínodo de Tiro y Jerusalén, el año 335, decidieron admitirle de nuevo en la Iglesia y rehabilitarlo en su rango dentro del clero. Constantino ordenó que el obispo de Constantinopla lo reconciliara solemnemente. Pero Arrio murió repentinamente la víspera del día señalado (336).

Los Escritos de Arrio.

Tenemos noticia de tres escritos que compuso Arrio en el período preniceno de la controversia.

1. Carta a Eusebio de Nicomedia

El primero es un mensaje que envió (ca.318) a Eusebio de Nicomedia (cf. *infra*, p.199) después de haber sido excomulgado por Alejandro. Su texto griego nos lo han conservado Epifanio (*Haer*. 69,6) y Teodoreto (*Hist. eccl*. 1,5,1-4). Existen también dos versiones latinas. Empieza así: "Arrio, injustamente perseguido por el obispo Alejandro a causa de aquella verdad, victoriosa en todos los respectos, que tú mismo profesaste, envía sus saludos en el Señor a su queridísimo señor, hombre de Dios, al fiel y ortodoxo Eusebio." Se lamenta de "que el obispo nos maltrata y persigue muy severamente y nos causa mucho dolor: nos ha arrojado de la ciudad como a ateos, por no estar de acuerdo con él en lo que públicamente predica, a saber: que el Padre lo fue siempre y que el Hijo lo fue siempre; que el Hijo es igual al Padre; que el Hijo es ingénito como el Padre; que siempre está siendo engendrado, sin haber sido engendrado; que Dios no es anterior al Hijo ni por pensamiento ni por ningún

intervalo, ya que Dios y el Hijo han existido siempre, y que el Hijo procede de Dios." Es muy característico el final de la carta:

Nos persiguen porque decimos que el Hijo tiene comienzo, pero que Dios es sin comienzo. Por esto nos persiguen; y, asimismo, porque decimos que es de la nada. Y esto lo decimos porque El no es ni parte de Dios ni (está hecho) de otra materia subyacente. Por esto nos persiguen; lo demás ya lo sabes. Adiós. Como condiscípulo en la escuela de Luciano (συλλουκιανιστά) y como hombre verdaderamente piadoso que eres, no olvides nuestros sufrimientos.

2. Carta a Alejandro de Alejandría

Invitados por Eusebio, Arrio y algunos de sus seguidores fueron a Nicomedia. Allí compusieron (ca.320) **una exposición de su fe** (Εκθεσις πίστεως) en forma de carta pública, pero cortés, dirigida al obispo Alejandro de Alejandría. Nos han conservado su texto griego Atanasio (*De synodis* 16) y Epifanio (*Haer*. 69,7-8). Hilario (*De Trinitate* 4,12-13; 6,5-6) trae una traducción latina. Epifanio es el único que registra la firma de Arrio y de los miembros del clero alejandrino que le acompañaron a Nicomedia.

3. El Banquete (θάλεια).

En el mismo lugar, en Nicomedia, Arrio compuso la *Thalia*, de la cual sólo tenemos fragmentos, que consisten principalmente en sentencias citadas por Atanasio en su *Oratio contra Arianos* 1,2-10, *De decretis syn*. *Nic*. 16, *De sent*. *Dionys*. 6, *De synodis* 15 y en otros lugares. Parece que esta larga rapsodia, en la que alababa su herejía y ensalzaba las bellezas de la metafísica, la escribió en verso, al menos en parte, pues Atanasio dice de ella que es una imitación de los cantos de banquete de Sotades el egipcio y habla del "tono disoluto del metro" (*De syn*. 15) y de su "melodía y carácter afeminados" (*Or*. *Ar*. 1,5). Además, el arriano Filostorgio cuenta (*Hist*. *eccl*.

2,2) que, para hacer popular su doctrina, Arrio "compuso cantos para el mar, para el molino y para el camino, y les puso música apropiada." Tenemos derecho a pensar que la *Thalia* contenía algunos de estos cantos y que, probablemente, era una mezcla de verso y prosa. Según Atanasio, empezaba de esta manera:

Según la fe de los elegidos de Dios, de los prudentes de Dios, de los santos hijos, de los ortodoxos, de los que reciben el Espíritu Santo de Dios, he aprendido esto de los que participan de la sabiduría, de los buenos, de los que han sido adoctrinados por Dios y son prudentes en todo. He caminado en pos de sus huellas, con opiniones parecidas, yo que me he hecho famoso y he sufrido mucho por la gloria de Dios; y enseñándome Dios, he alcanzado sabiduría y conocimiento (*Or. Ar.* 1,5).

Al mismo tiempo cita este pasaje de la *Thalia*:

Por consiguiente, el mismo Dios, en su propia naturaleza, es inefable para todos los hombres. Sólo El no tiene nadie que le sea igual o parecido o de igual gloria. Le llamamos ingénito a causa de Aquel que es engendrado por naturaleza. Le ensalzamos como a quien no tiene origen y le adoramos como eterno por razón de Aquel que empezó a existir en el tiempo. El que no tiene comienzo hizo al Hijo, comienzo de las cosas creadas, y se lo ofreció a Sí mismo como Hijo y lo adoptó. Nada tiene propio de Dios según su propia subsistencia, ya que no es igual ni consubstancial con El... Hay pruebas evidentes de que Dios es invisible para todos los seres que traen su origen del Hijo y es también invisible para el mismo Hijo. Diré claramente cómo ve el Hijo al Invisible: por aquel poder por el cual ve Dios y en su propia medida, así puede el Hijo ver al Padre, como es justo. Hay, pues, una Trinidad, pero no con glorias iguales; sus subsistencias no se entremezclan; una es infinitamente más gloriosa que la otra. El Padre, por no tener origen, es, en cuanto a esencia, ajeno al Hijo. Comprende que la Mónada existía; en cambio la Díada no existía antes de que empezara a existir. Ahora bien, aun no existiendo el Hijo, el Padre es Dios. Por

consiguiente, no existiendo el Hijo — pues empezó a existir por voluntad del Padre —, es Dios Unigénito y ajeno a los dos. La Sabiduría existió como sabiduría por beneplácito del Dios sabio. Se concibe, pues, de mil maneras: **Espíritu, Poder, Sabiduría. Gloria de Dios, Verdad, Imagen y Palabra.** Comprende que también se concibe como **Resplandor y Luz.** El Todopoderoso puede engendrar a uno que sea igual al Hijo, pero no es capaz (de engendrar) a otro más excelente, superior o mayor. Lo que es y cuanto es, el Hijo lo es por voluntad de Dios. Desde que ha existido y siempre que ha existido, ha existido de Dios. Siendo un Dios fuerte, alaba en parte al Superior. Para decirlo brevemente, Dios es inefable para su Hijo. Porque es para Sí mismo lo que es, es decir, inefable. De suerte que el Hijo no puede expresar nada de las cosas que son según la comprensión, porque no puede investigar al Padre tal cual es en Sí mismo. Porque el mismo Hijo no conoce su propia esencia. Pues, siendo Hijo, existió en realidad por voluntad del Padre. ¿Qué argumento hay para afirmar que quien procede del Padre no pueda conocer a su propio padre por comprensión? Porque es evidente que uno que haya tenido comienzo no puede entender o comprender, tal como es, al que no tuvo principio (*De syn*. 15).

4. Carta al emperador Constantino.

De la época que siguió al concilio de Nicea tenemos una carta que dirigieron Arrio y Euzoio al emperador Constantino a fines del año 327. La copian Sócrates (*Hist. eccl*. 1,26,2) y Sozoraeno (*Hist*. *eccl*. 2,27,6). Contiene un credo con el que Arrio y Euzoio pretenden probar su ortodoxia.

Alejandro de Alejandría.

Una de las figuras clave del concilio de Nicea (325) fue Alejandro, quien sucedió a Aquilas como obispo de Alejandría hacia el año 312. Durante su pontificado brotó la controversia

arriana y siguió arrastrando el cisma meleciano. Alejandro defendió la fe contra ambos peligros. Con Arrio empleó primeramente amabilidad y advertencias paternales, y trató de ganarlo nuevamente mostrándole que sus puntos de vista eran contrarios a la tradición. Sin embargo, cuando el heresiarca y sus seguidores rehusaron someterse, casi un centenar de obispos se agruparon en torno a Alejandro en un sínodo (318) censurando sus falsas doctrinas y excomulgaron a su autor y a sus adeptos. Viendo que este paso no había surtido efecto, se convocó el concilio de Nicea (325), y tanto Arrio como Melecio fueron al fin condenados. Tres años más tarde (328) moría Alejandro, después de haber soportado grandes tribulaciones por combatir el arrianismo.

1. Sus Escritos.

1. Cartas

Según Epifanio (*Haer*. 69,4), existió una colección de setenta cartas de Alejandro. Todas ellas se han perdido, a excepción de dos importantes cartas encíclicas referentes a la controversia arriana.

a) Teodoreto de Ciro conservó en su *Hist. eccl*. 1,4 una epístola dirigida a "Alejandro, obispo de la ciudad de Bizancio," que había sido enviada a todos los obispos de fuera de Egipto para ponerles en guardia contra Arrio y sus secuaces, caso de que alguno de ellos se atreviese a poner pie en sus diócesis. Debió de escribirla hacia el año 324, después de la primera condenación de Arrio en el sínodo de Alejandría:

Arrio y Aquiles se han confabulado recientemente para conspirar, emulando la ambición de Coluto, haciéndose mucho peores que éste. En efecto, Coluto es una reprensión contra estos hombres, pues él siquiera tuvo algún pretexto para sus perversos fines; éstos, en cambio, viendo cómo traficaba aquél con Cristo, no pudieron soportar por más tiempo el seguir sometidos a la

Iglesia. Se han construido para sí refugios de ladrones y en ellas tienen continuamente sus asambleas, lanzando día y noche sus calumnias contra Cristo y contra nosotros. A la manera de los judíos, ponen en tela de juicio todas las doctrinas piadosas y apostólicas, y han levantado una oficina para luchar contra Cristo, negando la divinidad de nuestro Salvador y predicando que es igual a todos los demás. Han reunido todos los pasajes que hablan de su plan redentor y de su humillación por causa nuestra, y tratan de deducir de ellos la predicación de su impiedad, rechazando en absoluto los pasajes que afirman su divinidad eterna y su inefable gloria en el Padre. Como respaldan la impía opinión de judíos y griegos respecto de Cristo, tratan por todos los medios de ganar su aprobación, ocupándose de todo lo que aquellos acostumbran a ridiculizar en nosotros y provocando diariamente sediciones y persecuciones contra nosotros... Ahora bien, aunque, a causa de su disimulo, hemos descubierto más bien tarde su manera de vivir y sus impíos propósitos, los hemos arrojado por unanimidad fuera de la Iglesia, que adora la divinidad de Cristo (1-2).

Alejandro no vacila en hacer remontar la herejía arriana a Luciano de Antioquía y a Pablo de Samosata:

Vosotros habéis recibido de Dios vuestra doctrina; no podéis, pues, ignorar que ésta, que últimamente ha levantado su cabeza contra la piedad de la Iglesia, es la misma de Ebión y Artemas; no es otra cosa que una imitación de Pablo de Samosata, obispo de Antioquía, quien fue alejado de la Iglesia por decisión de todos los obispos de todas partes reunidos en concilio. A él le sucedió Luciano, quien estuvo muchos años separado de la comunión de tres obispos. Últimamente, habiendo sorbido las heces de impiedad de todos ellos, se han levantado entre nosotros como brotes disimulados Arrio y Aquiles y la congregación de los que se juntan a ellos en su maldad, que enseñan esta doctrina de una creación a base de cosas que no existen (9).

Alejandro admite que han prestado su apoyo a Arrio tres obispos de Siria. Por otra parte, Alejandro ha recibido muchas cartas de aprobación de sus colegas los obispos y pide al obispo una declaración parecida. Aunque Teodoreto menciona a Alejandro de Bizancio como destinatario de la carta, es más probable que lo fuera Alejandro de Tesalónica, como sugiere Opitz.

b) Sócrates (*Hist. eccl*. 1,6) y Gelasio Cícico (*Hist. concil. Nic*. 2,3) citan pasajes de otra carta encíclica, dirigida "A nuestros queridos y reverendísimos colegas de la Iglesia católica en todos los lugares." Parece haber sido escrita hacia el año 319, antes que la carta precedente, y nos informa sobre los comienzos de la herejía arriana. Eusebio, obispo de Nicomedia, residencia del emperador, "imaginando que de él dependen todos los asuntos eclesiásticos" (1), se ha asociado a los apóstatas y se ha impuesto la tarea de escribir a todas partes con ánimo de propagar la nueva herejía. En estas circunstancias, Alejandro "ya no se siente obligado a guardar silencio por más tiempo, y cree ser deber suyo anunciaros a todos que podéis conocer a los que se han hecho apóstatas y las malvadas palabras de su herejía; y si Eusebio (de Nicomedia) os escribe, no le prestéis atención" (1). Con este motivo Alejandro hace un resumen de la doctrina arriana, que es importantísimo:

Dios no fue siempre Padre, sino que hubo un tiempo en que Dios no era Padre. El Verbo de Dios no existió siempre; fue hecho de la nada: el que es Dios formó al que no existía de la nada; hubo, pues, un tiempo en que El no era. El Hijo es una criatura, un producto; no es semejante al Padre en cuanto a substancia; ni es el Verbo verdadero y natural del Padre; ni es su verdadera Sabiduría. Es uno de los tantos seres creados y hechos. Se le llama Verbo y Sabiduría por abuso de lenguaje, puesto que El mismo ha sido creado por el verdadero Verbo de Dios y por la sabiduría que está en Dios, con la cual le creó Dios como creó los restantes seres. Por lo tanto, por propia

naturaleza, puede variar y cambiar, igual que los demás seres racionales. El Verbo es también extraño, ajeno y distinto de la substancia del Padre. El Padre es inefable para el Hijo; pues el Verbo no puede conocer perfecta y adecuadamente al Padre, ni le puede ver perfectamente. El Hijo ni siquiera conoce su propia substancia tal cómo es. Fue creado por causa nuestra, para que Dios nos creara por El como por un instrumento; y no hubiera existido de no haber querido Dios crearnos a nosotros. Alguien les preguntó si el Hijo de Dios podría cambiar, como cambió el demonio; no tuvieron reparo en afirmar que sí puede; siendo un ser creado y hecho, está, por naturaleza, sujeto a cambios. Como los que rodean a Arrio dicen estas cosas y las sostienen desvergonzadamente, reunidos los obispos de Egipto y Libia en número de cien aproximadamente, los hemos anatematizado junto con sus seguidores (2-3).

c) Esta segunda encíclica, conservada por Sócrates y Gelasio en su texto original griego, se encuentra también, en algunos manuscritos de las obras de Atanasio, bajo el título *Deposición de Arrio y de sus seguidores* (Καθαίρεσις Αρείου καΐ των σύν αύτω). Aquí, antes del texto, va una carta que Alejandro dirigió al clero de Alejandría y de Mareotis, pidiendo a todos sus componentes que suscribieran la encíclica anterior.

2. Sermones

Sólo un sermón se ha conservado, en una traducción siríaca y en otra copta: *De anima et corpore deque passione Domini*. En la introducción trata de las relaciones entre el cuerpo y el alma; en el cuerpo del sermón habla de la necesidad y frutos de la pasión del Señor. De índole pronunciadamente retórica, el sermón está influenciado, en cuanto al pensamiento y al lenguaje, por la *Homilía sobre la Pasión* de Melitón, recientemente descubierta (cf. vol.1 p.232-235).

De otros discursos auténticos sólo poseemos pequeños fragmentos en versiones siríaca y copto. Aunque se atribuya a

Alejandro un panegírico copto editado por H. Hyvernat (cf. vol.1 p.412), es una falsificación tardía. El panegírico elogia a su predecesor Pedro y se supone que fue pronunciado en el aniversario de dicho mártir alejandrino y en el oratorio a él dedicado.

2. Aspectos de su Teología.

La descripción que hace Alejandro de la herejía arriana coincide con la información que nos proporcionan otras fuentes de que disponemos. Tiene razón al afirmar que el error era una derivación del subordinacionismo de Pablo de Samosata y de Luciano de Antioquía, pues en una carta dirigida a Eusebio de Nicomedia Arrio se llama a sí mismo discípulo de Luciano (cf. vol.1 p.434). Alejandro se refiere a sus propias doctrinas como al "dogma apostólico por el cual morimos." Declara que el Hijo de Dios no fue hecho "de cosas que no son" y que no hubo "un tiempo en que El no era" (1,4), sino que fue engendrado por el Padre (1,11). Al igual que el Padre, es inmutable e invariable y no le falta nada. Es la imagen exactísima del Padre, sin que en nada se diferencie de El (1,12). No dice el Señor: "Yo y mi Padre somos una cosa" (Io 10,30), para proclamar que El es el Padre ni para demostrar que dos personas son una sola persona, sino para mostrar que el Hijo del Padre conserva exactísimamente la semejanza impresa del Padre, quien imprimió en El, por naturaleza, su semejanza en todos los respectos; es la imagen del Padre que en nada discrepa, la figura impresa del ejemplar original (1,9):

Por consiguiente, deberíamos reservar al Padre ingénito su propia dignidad, proclamando que nadie es la causa de su existencia; pero al Hijo hay que reconocerle el honor que le corresponde, atribuyéndole, como dijimos, una generación del Padre que carece de principio y tributándole adoración, aplicándole a El sólo, con piedad y propiedad, las expresiones "fue," "siempre" y "antes de todos los siglos"; sin negarle de

ningún modo la divinidad, antes bien atribuyéndole la total semejanza en todo que corresponde a la Imagen y Ejemplar del Padre. Pero debemos decir que sólo al Padre pertenece la propiedad de ser ingénito, pues el mismo Salvador dijo: "Mi Padre es mayor que yo" (Io 14,28; 1,12).

Siendo las cartas de Alejandro las únicas declaraciones escritas contra la herejía arriana antes del Concilio de Nicea, interesa notar **que no aparece en ellas todavía la palabra *homoousios*, aunque ya se afirma que el Hijo "fue engendrado por el mismo Padre,"** εξ αυτού οντος πατρός (1,11) — fσrmula casi idéntica a εκ της ουσίας —. Por αpadidura, Alejandro pregunta: "¿Cómo puede ser El distinto de la substancia del Padre (πώς ανόμοιος τη ούσία του πατρός), el que es la imagen perfecta y el resplandor del Padre, y dice: "El que me ve a mí ve al Padre"? (Io 14,9). Y si el Hijo es el Verbo y la Sabiduría y la Razón de Dios, ¿cómo hubo un tiempo en que no era? Es como si dijeran que hubo un tiempo en que Dios estaba sin razón y sin sabiduría" (άλογος καΐ άσοφος; 2,4).

¿Cómo no va a ser una impiedad el decir que la Sabiduría de Dios no existió durante algún tiempo, cuando ella dice de sí misma: "Estaba yo con El como arquitecto de todo, siendo siempre su delicia" (Prov 8,30); o que hubo un tiempo en que el poder de Dios no existía; o que algún tiempo su Verbo estuvo mutilado; o que faltaban otras cosas por las cuales se conoce al Hijo y se caracteriza el Padre? Pues quien afirma que el resplandor de la gloria no existía, elimina también la luz original, cuyo resplandor es. Y si la imagen de Dios no existió siempre, es evidente que tampoco existió siempre Aquel cuya imagen es. Además, al decir que no existía el carácter de la subsistencia de Dios, se elimina también a Aquel que se expresa perfectamente en dicha imagen (1,7).

El Verbo es Hijo de Dios, no por adopción (θέσει), sino por naturaleza (φύσει):

De todo esto se puede deducir que la filiación de nuestro Salvador no tiene nada que ver con la filiación de los demás. Pues, así como se ha probado que su inexplicable subsistencia está por encima de todos los demás seres, a quienes ha dado El la existencia, con una superioridad que no admite comparación, así también su filiación, que es según la naturaleza de la divinidad del Padre, trasciende, con una superioridad que no cabe explicar, la filiación de aquellos que han sido adoptados por El (ibid.).

Además, en los Salmos el Salvador dice: "El Señor me ha dicho: Tú eres mi Hijo" (Ps 2:7). Al decir aquí que El es el Hijo verdadero y genuino, da a entender que no hay otros hijos genuinos más que El. ¿Y cuál es también el significado de esto: "Desde el seno, antes de la aurora, te engendré"? (Ps 110:3). ¿No indica llanamente la filiación natural de la generación paterna, que no la obtuvo por arreglar cuidadosamente sus modales ni mediante el ejercicio y progreso en las virtudes, sino por propiedad de naturaleza? Por tanto, el Hijo unigénito del Padre posee ciertamente una filiación indefectible; en cambio, a los hijos racionales la adopción no les pertenece por naturaleza, sino que se les concede por la integridad de sus vidas y como don gratuito de Dios (1,8).

Por esta razón, **María es realmente Madre de Dios, y Alejandro la llama lógicamente *theotokos***:

Después de esto, profesamos la resurrección de los muertos, cuyas primicias fue nuestro Señor Jesucristo, quien realmente, y no sólo en apariencia, tomó un cuerpo de María, la Madre de Dios (Εκ της θεοτόκου Μαριας; 1,12).

El Hijo es el mediador unigénito por cuyo medio Dios Padre **saca el universo entero de la nada a la existencia:**

Estos ignorantes no saben cuan grande es la diferencia entre el Padre ingénito y los seres, tanto racionales como irracionales, que fueron creados por El de la nada. En medio de ellos, ocupando un lugar intermedio, la naturaleza unigénita (ώς

μεσιτεύουσα φύσις μονογενής) de Dios, el Verbo por quien el Padre creó todas las cosas de la nada, fue engendrado del mismo verdadero Padre (1,11).

Atanasio.

A Alejandro le sucedió el año 328 una de las figuras más importantes de toda la historia de la Iglesia y el más eminente de todos los obispos de Alejandría, San Atanasio. De indomable valor, firme ante el peligro o la adversidad, a quien ningún hombre era capaz de intimidar, fue el denodado campeón y gran defensor de la fe de Nicea, **"la columna de la Iglesia," como le llama San Gregorio Nacianceno** (*Or*. 21,26). Los arrianos veían en él a su principal enemigo e hicieron cuanto pudieron para destruirlo. Para reducirlo al silencio, se procuraron el favor del poder civil y corrompieron a la autoridad eclesiástica. Por cinco veces fue expulsado de su sede episcopal y pasó más de diecisiete años en el destierro. Pero todos estos sufrimientos no consiguieron romper su resistencia. Estaba convencido de que luchaba por la verdad y **empleó todos los medios a su alcance para combatir a sus poderosos enemigos.** A pesar de su irreconciliable hostilidad para con el error y no obstante el ardor con que le hacia frente, poseía la cualidad, rara en semejante carácter, de ser capaz, aun en lo más arduo del combate, de usar de tolerancia y moderación con los que se habían descarriado de buena fe. Muchos obispos orientales habían rechazado el *homoousios* por no comprenderlo, y Atanasio da pruebas de gran comprensión y paciencia para ganarlos nuevamente a la verdad. **La Iglesia griega le llamó más tarde "Padre de la Ortodoxia," y la Iglesia romana le cuenta entre los cuatro grandes Padres del Oriente.**

Para la historia de su vida, las fuentes más importantes son sus propios escritos y la introducción siríaca a sus Cartas

festales. Existen, además, una *Historia Athanasii*, conservada en latín, que se conoce generalmente con el nombre de *Historia acephala* por estar mutilada; el *Discurso* 21 de Gregorio Nacianceno y unos fragmentos de un panegírico copto.

Atanasio nació, hacia el año 295, en Alejandría, donde recibió la formación clásica y teológica. De la introducción a su *Vida de San Antonio* se desprende que en su juventud se relacionó con los monjes de la Tebaida. El año 319 fue ordenado diácono por su obispo Alejandro, a cuyo servicio entró poco después como secretario. En calidad de tal acompañó a su obispo al concilio de Nicea (325), donde llamaron la atención sus discusiones con los arrianos (ATANASIO, *Ap. c. Arian*. 6; SÓCR., *Hist. Eccl*. 1,8). Tres años más tarde sucedía a Alejandro.

Su nueva misión no era fácil. Aunque condenada en Nicea, la doctrina arriana estaba en condiciones de encontrar considerable apoyo en Alejandría. Para colmo de dificultades, el nuevo obispo no era del agrado de los melecianos. Bien pronto estos círculos lanzaron toda clase de falsas acusaciones contra él; estas calumnias crecieron en número cuando, habiéndole ordenado Constantino que admitiera de nuevo a Arrio a la comunión, Atanasio rehusó. Sus enemigos se reunieron en sínodo el año 335 en la ciudad de Tiro y lo depusieron. Poco más tarde, el emperador lo desterró a Tréveris. Su contacto con el Oeste había de ejercer una influencia grande y duradera. Constantino murió el año 337 y Atanasio pudo volver a su diócesis el 23 de noviembre del mismo año.

Mas sus contrarios no cejaron. Por instigación de Eusebio, obispo de Nicomedia, depusieron nuevamente a Atanasio en un sínodo de Antioquía (339) y eligieron para obispo de Alejandría a Pisto, un sacerdote excomulgado. Cuando se vio que era incapaz, instalaron a Gregorio de Capadocia a la fuerza. Atanasio se refugió en Roma. Un sínodo, convocado allí por el papa Julio I el año 341, lo exoneró

completamente, y en el gran sínodo de Sárdica del año 343 fue reconocido como el único obispo legítimo de Alejandría. Sin embargo, no le fue posible volver a Egipto antes de la muerte de Gregorio de Capadocia (345). Llegó a la ciudad el 21 de octubre del 346. Pronto empezaron de nuevo las intrigas. Constante, el protector de Atanasio, moría el año 350. Constancio, único emperador ahora de Oriente y Occidente, deseoso de actuar en contra de Atanasio, convocó en Arlés un sínodo el año 353 y otro en Milán el 355 para condenar a Atanasio e introdujo en la sede de Alejandría a otro usurpador, Georgio de Capadocia. Atanasio se vio obligado a abandonar su diócesis por tercera vez. Esta vez se refugió entre los monjes del desierto egipcio. Permaneció con ellos seis años, dedicándose a escribir la *Apología a Constancio*, la *Apología por su fuga*, la *Carta a los monjes* y la *Historia de los arrianos*. A la muerte de Constancio, ocurrida en el año 361, la situación cambió rápidamente. El usurpador Georgio de Capadocia fue asesinado el 23 de diciembre de ese mismo año. El nuevo emperador, Juliano, llamó a los obispos exilados. Así el 22 de febrero del 362, Atanasio podía entrar en la capital de Egipto.

Se puso a trabajar sin demora en la reconciliación de los semiarrianos con el partido ortodoxo. Celebró un sínodo en Alejandría el año 362 para disipar las diferencias. Pero nada de esto era del agrado de **Juliano, quien no quería entre los cristianos la paz, sino la discordia y la disensión.** Así, pues, Atanasio fue desterrado por orden imperial como "perturbador de la paz y enemigo de los dioses." Pero Juliano murió al año siguiente (363) y Atanasio pudo volver. Fue desterrado por quinta vez el año 365, cuando Valente empezó a reinar en la parte oriental del imperio (364-378). Se estableció durante cuatro meses en una casa de campo fuera de la ciudad. Cuando Valente vio que la gente de Alejandría amenazaba con rebelarse contra esta orden, temió las consecuencias que pudieran seguirse e hizo volver al primado. Atanasio fue rehabilitado en su oficio

el 1 de febrero de 366. Pasó en paz el resto de sus días y murió el 2 de mayo del año 373.

1. Sus Escritos.

Es sorprendente que, a pesar de tan grandes privaciones y en medio de tantas actividades, Atanasio encontrara tiempo para una producción literaria tan vasta. La mayoría de sus escritos, es verdad, están estrechamente relacionados con su lucha en defensa de la fe nicena. Somete a examen crítico una y otra vez la argumentación dialéctica y exegética de sus adversarios y refuta las acusaciones que algunos enemigos sin escrúpulos lanzaban contra él. No se presenta como un sabio de profesión; dejaba de buen grado a otros la tarea de explorar los secretos del saber. Pero sus conocimientos de la Escritura, su habilidad en la lucha y la profundidad de sus convicciones le granjearon la admiración de las generaciones posteriores. Focio señala que "en todos sus escritos el estilo es claro, libre de redundancias y sencillo, pero serio y profundo, y sus argumentos, de los cuales tenía una buena reserva, son eficaces en extremo" (*Bibl. cod.* 140). Se advierte, sin embargo, cierta negligencia en la forma y falta de orden en la disposición de su material, que son causas de prolijidad y de frecuentes repeticiones. En sus *Apologías* y, sobre todo, en su *Vida de San Antonio*, fue creador de nuevos géneros literarios.

1. Escritos Apologéticos y Dogmáticos.

1. Contra los paganos y La Encarnación del Verbo

Los tratados *Oratio contra gentes* (Λόγος κατά Ελλήνων) y *Oratio de incarnatione Verbi* (Λόγος περί τής ενανθρωπήσεως) son, en realidad, dos partes de una misma obra, que San Jerónimo (*De vir. ill.* 87) llama *Adversum gentes duo libri*. El primero es una refutación de las mitologías, culto y creencias de los paganos. Después de estudiar la naturaleza del

mal, su origen e historia, el autor describe la inmoralidad y necedad de la idolatría en todas sus formas. A la refutación del politeísmo popular sigue la condenación de la forma más elevada del culto de la naturaleza o panteísmo filosófico. Siendo distintos la naturaleza y Dios, la única religión razonable es el monoteísmo. Es posible el conocimiento de Dios, porque el alma del ser humano, por su inmortalidad, es semejante a Dios. **Como espejo del Logos que es, puede conocer a Dios, al menos a través de la creación.** La disposición y el contenido de este opúsculo siguen el modelo de las apologías del siglo II.

La *Encarnación del Verbo*, continuando las ideas de la obra precedente, muestra que, fuera de la Encarnación, **no hay remedio** para la corrupción de la humanidad ni es posible la restauración de la persona humana en su creación y constitución originales. Se dan las razones que hay en favor de la **Encarnación, Muerte y Resurrección de Cristo**, y se defiende la fe cristiana en este gran misterio contra las objeciones de judíos y paganos. Podríamos calificar este opúsculo como la exposición clásica de la doctrina de la Redención y la réplica patrística del *Cur Deus homo* de **San Anselmo.**

Hasta hace pocas décadas se ignoró la existencia de una segunda recensión más breve del *De incarnatione*, J. Lebon llamó sobre ella la atención de los estudiosos y R. P. Casey estudió la tradición de su texto, que se conserva en cuatro manuscritos. H. G. Opitz aduce buenos argumentos para probar que esta recensión tuvo su origen en Antioquía en el siglo IV, pues se echa de ver en ella una tendencia antiapolinarista. Casey, por el contrario, resume así sus investigaciones (XI): “Aún parece que la recensión original es la Recensión larga; la Recensión breve es una revisión literaria de segundo orden, que no revela claramente motivos dogmáticos definidos. En vista de que no se dan alteraciones dogmáticas importantes en los textos auténticos de ambas recensiones y dada la semejanza de contenido y estilo entre las adiciones y substituciones de la

Recensión breve y de la Recensión larga, se puede atribuir aquélla plausiblemente al mismo Atanasio o a alguno muy allegado a él." En un artículo reciente, M. Tetz señala que este problema sigue aún sin resolverse.

E. Schwartz es de la opinión que Atanasio escribió ambos tratados, *Contra los paganos* y *La Encarnación del Verbo*, hacia el año 336, cuando se encontraba desterrado en Tréveris. Pero el hecho de que en estos opúsculos no se pueda señalar ningún rastro de la controversia arriana ni de la teología nicena parece indicar una fecha anterior. Probablemente fueron compuestos hacia el año 318, antes de que se extendiera la noticia de la doctrina de Arrio.

2. Los Discursos contra los arrianos

Las tres *Orationes contra Arianos* son la obra dogmática más importante de Atanasio. La primera da un resumen de la doctrina arriana tal como la exponía Arrio en la *Thalia*, y defiende la definición del concilio de Nicea de que el Hijo es eterno, increado (ἀγέννητος) e inmutable, y de que hay unidad de esencia divina entre el Padre y el Hijo. Los libros II y III dan una cuidadosa explicación de los textos escriturísticos que tratan de la generación del Hijo (Hebr 3,2; Act 2,36; Prov 8,22), de las relaciones del Hijo con el Padre a base del cuarto Evangelio, y de la Encarnación (Mt 28,18; Io 3,35; Mt 26,39; Io 12,27; Mc 13,32; Lc 2,52). Se rechaza la exégesis arriana y se establece el verdadero sentido.

Se ha planteado una discusión de cierta importancia respecto de la fecha de estos discursos. Se había dado en atribuirlos al tercer destierro (356-262), cuando Atanasio buscó refugio entre los monjes del desierto de Egipto. Pero el autor, en la introducción (1,1), dice de la herejía arriana que "ha brotado ahora" y que teme que "su mórbida sofistería conduzca a los hombres a erradas ideas sobre Cristo," en vista de que "ya ha seducido a algunos necios." No parece probable que se hiciera

una afirmación así de una herejía que llevaba existiendo toda una generación. Por esta razón, F. Loofs y A. Stülcken sugirieron una fecha más temprana, a saber, 338-339, poco antes del segundo destierro. Contra esto está lo que escribe Atanasio en su *Primera carta a los monjes*:

Juzgué necesario exponer a vuestra Piedad cuántos dolores me ha costado escribir acerca de estas cosas, para que con ello entendáis con cuánta verdad dijo el bienaventurado Apóstol: "¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios!" (Rom 11,33), y seáis indulgentes con un hombre flaco como lo soy yo por naturaleza. Cuanto más deseaba escribir y cuanto más me obligaba a entender la divinidad del Verbo, tanto más se alejaba de mí su conocimiento, y en la proporción en que yo pensaba haberla comprendido, me daba cuenta de mi fracaso. Era, además, incapaz de expresar por escrito lo que creía haber entendido, y lo que escribía estaba por debajo de la sombra imperfecta de la verdad que existía en mi mente. Pensando, por tanto, en lo que se dice en los Salmos: "Sobremanera admirable es para mí tanta ciencia, sublime e incomprensible para mí" (Ps 139,6)..., decidí varias veces cortar y dejar de escribir; y creedme que así lo hice. Pero, por temor de desilusionaros y por miedo a que con mi silencio caigan en la impiedad los que a vosotros os han consultado y son inclinados a discusiones, me hice violencia para escribir brevemente esto que envío a vuestra Piedad (*Ep*. 52,1).

Se desprende de aquí que los *Discursos contra los arrianos* no podían llevar veinte años de existencia cuando se escribieron estas palabras el año 358. Un escritor que había disertado tan extensamente y con tanta competencia sobre la doctrina de los arrianos no podía encontrar tanta dificultad en redactar un resumen corto de lo que había tratado anteriormente. Es evidente que aquí se trata de su primer ensayo. Los *Discursos* los compuso hacia la misma época que la *Historia Arianorum*

ad Monachos, que data del año 358 aproximadamente. Serapión había pedido a Atanasio tres cosas: una historia de los recientes acontecimientos, una exposición de la herejía arriana y una narración detallada de la muerte de Arrio. En su carta a Serapión satisface a la última petición; en cuanto a las dos primeras, le remite lo que "había dedicado a los monjes contra la herejía" (*Ep*. 54,2), cuando se refugió entre ellos (358-362). No creemos equivocarnos al ver aquí una alusión a la *Historia de los arrianos* y a los *Discursos contra los arrianos*.

Algunos manuscritos añaden un cuarto discurso, y por eso la edición benedictina habla de *Cuatro discursos contra los arrianos*. Sin embargo, mientras los tres primeros forman una obra homogénea, el cuarto difiere en contenido, estilo y destinatario. En efecto, no está escrito contra los arrianos, sino contra los marcelianos. Es verdad que los primeros capítulos de introducción (1-8) tratan principalmente de los arrianos, que vuelven a mencionarse en los capítulos 11.14s.17 y 25. Con todo, los capítulos 2.3.9.25 son una refutación del sabelianismo, y al final del libro se impugna la herejía samosatense. Pero, sobre todo, el cuerpo de la obra, los capítulos 3-4 y 8-29, está escrito contra Marcelo y sus secuaces. El llamado cuarto discurso no es, pues, una continuación de los tres primeros y no presenta ninguna conexión con ellos, sino que entra en tema ex abrupto. Además, hay tal contraste de estilo y fraseología, que no cabe considerar a Atanasio como autor de este discurso. Ni siquiera es un discurso, si bien J. H. Newman va demasiado lejos cuando afirma que es sólo "una colección de fragmentos o notas de desigual extensión y sobre temas diversos." No se ha descifrado aún la incógnita de su compilador. Debieron de agregarlo a los tres discursos en una época más bien reciente; así se explica que falte en algunos manuscritos.

3. Acerca de la Encarnación y contra los arrianos

Ha llegado hasta nosotros un tratado más breve, *De incarnatione et contra Arianos*, de cuya autenticidad se ha discutido. Sin embargo, no se han aducido razones convincentes contra la paternidad de Atanasio. No es ninguna prueba la objeción de que Atanasio no pudo haberse referido a la Trinidad como "un solo Dios en tres Hipóstasis" (εις Θεος έν τρίσιν ύποστάσειν), ya que la palabra ***hypostosis* él siempre la emplea como sinónimo de *esencia*.** En primer lugar, en el sínodo de Alejandría del año 362 Atanasio admitió que el término *hypostasis* se podía usar también en el sentido de *persona* y que, por tanto, se puede hablar de "tres hipóstasis" (*Tom. ad Antioch*. 5-6: PL 26,801). En segundo lugar, aun suponiendo que no pudiera hablarse de esto en fecha tan temprana, queda siempre la posibilidad de una interpolación posterior. Además, citan como auténtico el opúsculo Teodoreto (*Dial*. 2,3), quien le denomina *Discurso contra los arrianos*, y Gelasio (*De duabus naturis*). Su contenido se ocupa de la divinidad de Cristo, que prueba con argumentos de Escritura, y de la del Espíritu Santo (13-19).

2. Escritos Dogmáticos Espurios.

La fama que alcanzó Atanasio como teólogo explica el número de tratados dogmáticos que se le atribuyeron falsamente.

a) Los dos libros *De incarnatione contra Apollinarem* fueron escritos probablemente hacia el año 380, después de la muerte de Atanasio. Su lenguaje y estilo difieren del lenguaje y estilo de las obras auténticas de Atanasio. En el texto no aparece el nombre de Apolinar de Laodicea, contra quien van dirigidos. Los dos libros parecen ser opúsculos independientes y no partes de una misma obra.

b) Sermo maior de fide (Περί πίστεως oyos ó μείζων).

Este documento tiene algunos puntos de contacto con las primeras obras de Atanasio, pero no pasa de ser una compilación poco hábil de la *Oratio de incarnatione Verbi* y de otras obras suyas. No se le puede atribuir a Atanasio, a pesar del enfático

testimonio de Teodoreto (*Dial*. 1.2,3) en sentido contrario. El texto griego que poseemos es incompleto, pero la obra entera se ha conservado en una versión armenia. E. Schwartz y R. .P. Casey opinan que originalmente fue una carta dirigida a la Iglesia de Antioquía. El Florilegio del *Cod. Vatic. gr*. 1431. Facundo de Hermiana y la versión armenia la llaman, en efecto, *Epístola a los antioquenos*. Aun siendo de un carácter decididamente antiarriano, el tratado usa la palabra *anthropos* en un sentido muy peculiar; la repite constantemente, unas veces para designar la naturaleza humana de nuestro Señor: otras, la sede de la personalidad. E. Schwartz sugirió el nombre de Eustacio de Antioquía como autor del tratado. Tras un detenido examen de los distintos textos griegos y armenios, F. Scheidweiler llegó a la conclusión de que fue compuesto hacia el año 358 por Marcelo de Ancira (cf. *infra*, p.210).

c) Expositio fidei (Εκθεσις πίστεως)

Entre las fuentes del *Sermo maior de fide* se encuentra un documento de gran interés, la llamada *Exposición de la fe*. Según Schwartz, su autor sería Eustatio de Antioquía (cf. *infra*, p.319), mientras que Scheidweiler piensa en Marcelo de Ancira. Su contenido consiste en un símbolo trinitario (1), seguido de un comentario que recalca la existencia distinta del Hijo y su condición esencial de increado (2-4). No se hace alusión explícita a la controversia arriana, aunque es posible que la mayor parte vaya contra dicha herejía. A los sabelianos se les menciona expresamente: “No creemos en un Hijo-Padre, como hacen los sabelianos, llamándole de la única, pero no idéntica esencia (μονοούσιον και ουχ όμοούσιον), con lo cual destruyen la existencia del Hijo. Tampoco atribuimos al Padre un cuerpo pasible que asumiera para la salvacisn del mundo entero. Tampoco imaginamos tres Subsistencias separadas una de otra, tal como en los hombres resulta a causa de su naturaleza corporal; de lo contrario, afirmaríamos pluralidad de dioses, como los gentiles (2).

d) Interpretatio in symbolum

C. P. Caspari cree que esta *Interpretación del símbolo* fue escrita en Alejandría, pero no por Atanasio, sino por uno de sus sucesores, Pedro o Timoteo. F. Kattenbusch considera que la prueba en favor de su origen egipcio no es suficiente.

e) Dialogi de sancta Trinitate quinque; Dialogi contra Macedonianos duo

Estos diálogos contienen las discusiones de un ortodoxo con un anomeo, un macedoniano y un apolinarista. Según A. Günthör, su autor es probablemente Dídimo el Ciego (cf. infra, p.93), ya que presentan una gran afinidad con el estilo y la teología de éste. Parecen, efectivamente, estudios preparatorios para sus tres libros *De Trinitate*, compuestos entre los años 381 y 392.

f) Symbolum Athanasianum

Se creyó durante algún tiempo que el *Símbolo Atanasiano*, llamado también *Symbolum Quicumque* por las palabras con que comienza, era obra del gran obispo alejandrino cuyo nombre ostenta; se creyó así hasta el siglo XVII, cuando se vio claro que su lenguaje y estructura apuntan hacia un origen más tardío, y occidental por añadidura. La atribución a Atanasio no es anterior al siglo VII. El texto original es el latino; el griego es una traducción. En cuanto al contenido, es una exposición clara de la Trinidad y de las dos naturalezas en la única persona divina de Cristo. En varios puntos se llama la atención sobre los castigos que esperan a los que rechazan los artículos de la fe en él expresados. Empieza, por ejemplo, con esta afirmación: "El que quiera salvarse, debe ante todo profesar la fe católica," y termina con este versículo: "Esta es la fe católica; quien no la crea fiel y firmemente no puede salvarse." Consta de cuarenta frases rítmicas. Alcanzó fama mundial y desde el siglo IX, se usó en el oficio ordinario de los domingos, en las fiestas de la Trinidad y en el *exorcismus obsessorum*. Hasta hace poco estaba mandado recitarlo en Prima ciertos domingos del año. Ahora

solamente se dice, en Prima, el domingo de Trinidad. En la época carolingia lo recitaba el pueblo después del sermón de los domingos. Los escritores lo citaron una y otra vez para demostrar la exactitud del *Filioque*. Los griegos, en sus controversias con los latinos, lo rechazaron, mientras que los escritores de la Reforma lo tuvieron en gran estima. Lo usa también en su culto litúrgico la Iglesia anglicana.

Aún se discuten la época de su composición y la identidad de su autor. Se han sugerido los nombres de San Hilario, San Vicente de Leríns, Eusebio de Vercelli, Vigilio, Fulgencio de Ruspe y Martín de Braga. Brewer opinaba que el autor fue Ambrosio, y han sido muchos los que se han adherido a su idea. Por algún tiempo, G. Morin sostuvo que, si el símbolo lo compuso un individuo, el único que debería entrar en consideración es Cesáreo de Arlés. No cabe duda de que Cesáreo conocía este símbolo, y parece que él mismo lo mandó incluir en las colecciones de sus obras; pero no hay pruebas suficientes para concluir justificadamente que fuera él su autor. Otros, en cambio, han insinuado que bien pudo ir desarrollándose en diferentes sínodos provinciales. Probabilísimamente es de origen galicano y data de la segunda mitad del siglo V.

g) Pseudo-Athanasii De Trinitate libri XII

Los doce libros *De Trinitate* atribuidos a San Atanasio e incluidos por Migne (PL 62,237-33,4) entre las obras del obispo africano Vigilio de Tapso, que vivió en la segunda mitad del siglo V, no son ni de Atanasio ni de Vigilio. Son más bien una colección de tratados de varios autores desconocidos de Occidente, que los compusieron aproximadamente en la segunda mitad del siglo IV y en el siglo V. Como documentos de la lucha de la Iglesia occidental contra el arrianismo, tienen un valor incalculable para la literatura eclesial y apologetica. Todavía no se ha puesto en claro su dependencia con respecto a los Padres griegos y su influencia sobre los escritores occidentales

posteriores, como, por ejemplo, sobre San Ambrosio, San Agustín y otros. M. Simonetti está preparando una nueva edición. Hasta ahora van publicados los tres últimos libros: la *Expositio fidei catholicae* (p.19-39), la *Professio Ariana el confessio catholica* (p.41-68) y el *De Trinitate et de Spiritu Sancto* (p.69-145). Se trata de tres obras independientes de tres autores distintos. Dado que San Agustín, en su *Ep*. 148 n.10, utiliza los dos primeros tratados, tienen que haberse compuesto antes del año 413-414. El último opúsculo, por su parte, que es importante para la doctrina del Espíritu Santo, parece ser anterior. Simonetti ha probado que debió de escribirse antes del año 381, pues San Ambrosio, en su *De Spiritu Sancto*, da señales de conocerlo. La nueva edición de Bulhart ofrece el texto completo.

3. Escritos Histórico-Polémicos.

Atanasio se vio muchas veces obligado a recurrir a la historia y a la tradición para defenderse contra las calumnias. Pero más de una vez en estos escritos histórico-polémicos no se contenta con justificar su propia conducta y condenar la de sus enemigos, sino que ataca y expone también positivamente.

1. Apología contra los arrianos

La Apología contra los arrianos (Απολογητικός κοτά 'Αρειανων) la escribió hacia el año 357, después de haber vuelto de su segundo destierro. Cuando el partido de Eusebio renovó sus viejos ataques contra él, preparó una colección de documentos en defensa propia. Contiene las actas y decisiones de sínodos anteriores e importantes cartas de personajes de rango que se refieren a Atanasio; constituye por ello una fuente histórica de fundamental importancia para la historia de la controversia arriana. En defensa propia, Atanasio da primeramente una serie de documentos que van de la víspera de su partida para Roma hasta su retorno a Alejandría (339-347).

Así, en los capítulos 3-19 ofrece la carta encíclica del concilio de Egipto celebrado a fines del año 338, donde los obispos egipcios refieren la elección de Atanasio, las calumnias lanzadas contra él y el testimonio disponible en su descargo, e invitan a todos los obispos a reparar una injusticia tan grande. En los capítulos 20-35 sigue la carta que el papa Julio escribió, a requerimientos del sínodo romano (341), a los obispos del partido de Eusebio en Antioquía, defendiendo a Atanasio y echándoles en cara su falta de respeto hacia el concilio de Nicea y hacia la Sede de Roma. Respecto a esto último, el obispo de Roma pregunta:

¿No sabéis que la costumbre ha sido que se nos escriba primeramente a nosotros y que la decisión justa salga luego de este lugar? Si recaía alguna sospecha de este género sobre el obispo de esta ciudad [Alejandría], se debía haber notificado a la Iglesia de aquí. Ahora bien, no obstante no haber cumplido con nosotros y después de haber actuado por propia autoridad, como les place, quieren ahora obtener nuestro apoyo en sus decisiones, a pesar de que nosotros nunca le hayamos condenado [a Atanasio]. No es esto lo que ordenan las constituciones de Pablo ni las tradiciones de los Padres; ésta es una nueva forma de proceder, una práctica nueva. Os pido que seáis indulgentes conmigo: lo que os escribo es para el bien de todos. Porque os comunico lo que hemos recibido del bienaventurado apóstol Pedro (35).

Los capítulos 36-50 contienen tres cartas del concilio de Sárdica (343-344), una de ellas exhortando a la Iglesia de Alejandría a la paciencia y confirmando la decisión del papa Julio; la segunda, casi idéntica a la primera, a los obispos de Egipto y Libia, y la tercera es una carta encíclica del concilio anunciando sus decisiones, la rehabilitación de Atanasio, de Marcelo y de Asclepas y la deposición y excomunión de los jefes arrianos. En los capítulos 51-58 se aducen cartas del emperador Constancio, del papa Julio, de los obispos de

Palestina, de Valente y Ursacio; todas ellas, efecto del concilio de Sárdica.

En la segunda parte de la *Apología*, Atanasio aporta testimonios anteriores a los aducidos en la primera parte, pues trata de ofrecer las pruebas en que se basaba su absolución. Así, pues, remonta al año 331 y cita las cartas de Constantino anteriores al sínodo de Tiro (331; c.59-63), las actas de este sínodo (c.71-83) y otros documentos posteriores (c.84-88). En los dos últimos capítulos (89-90), Atanasio alude a los sufrimientos de los obispos de Italia, Galia y España — menciona en especial al papa Liberio y al gran obispo Osio — como prueba de que creían en su inocencia, ya que prefirieron padecer destierro antes que abandonar su causa.

2. Apología al emperador Constancio

Bien pronto volvieron a formularse nuevas acusaciones contra Atanasio. Se dijo que había enconado el ánimo del emperador Constante contra su hermano, el emperador Constancio. Se defendió con la *Apologia ad Constantium imperatorem* (Προς τον βασιλέα Κονστάντιον απολογία), la obra en que mαs cuidado puso, escrita en un lenguaje valiente y digno, perfectamente acabada y donde brilla el arte. Su forma actual data del año 357.

3. Apología por su huida

Ese mismo año escribió su *Apologia pro fuga sua*. Refuta la acusación de cobardía que hicieron circular contra él por haber huido. Como justificación de su huida, cita el ejemplo de Nuestro Señor y de los santos de la Escritura. **Va dirigida a la Iglesia entera y es uno de los escritos más famosos de Atanasio.**

4. Historia de los arrianos

Ya hemos mencionado más arriba la *Historia Arianorum ad monachos*, que Atanasio compuso el año 358 a invitación de los monjes entre quienes se había refugiado. Mientras en la *Apología al emperador Constancio* Atanasio trataba de ganarse el favor de éste, ahora, en cambio, le ataca como a un enemigo de Cristo, patrocinador de la herejía y precursor del Anticristo. El fragmento que se conserva de esta *Historia arriana* empieza con la admisión de Arrio a la comunión en el sínodo de Jerusalén y recoge los hechos ocurridos en los años 335-357. En los manuscritos y en las ediciones impresas le precede la *Carta a los monjes*, en que les dedica la obra, y le sigue la *Carta al obispo Serapión* sobre la muerte de Arrio.

4. Escritos Exegéticos.

De las obras exegéticas de Atanasio, solamente unos fragmentos han llegado hasta nosotros en las *catenae*. Por esta razón es difícil determinar la fecha de su composición.

1. A Marcelino sobre la interpretación de los salmos

La *Epistula ad Marcellinum de interpretatione Psalmorum* trata del contenido, carácter mesiánico y uso piadoso de los salmos. Inspirándose en un discurso de un anciano venerable, el autor ensalza la belleza del Salterio, en especial su universalidad a todas las almas, a todas las condiciones y a todas las necesidades espirituales. Alude al canto de los salmos, señalando que esta costumbre litúrgica no se introdujo por su efecto musical, sino para proporcionar a los fieles más tiempo para meditar en su significado.

2. Comentario sobre los salmos

Sólo quedan unos fragmentos de un comentario a los salmos; la mayoría de estos fragmentos se han salvado gracias a las *catenae* de los salmos compuestas por Nicetas de Heraclea, metropolitano culto del siglo XI. Los editores benedictinos

publicaron una colección de estos fragmentos bajo el título *Expositiones psalmorum*; el card. Pitra agrego algunas adiciones más. Aun cuando algunos de estos fragmentos ofrecen dudas, la mayoría pueden considerarse como genuinos. San Jerónimo (*De vir. ill*. 87) menciona una obra de San Atanasio, *De psalmorum titulis*. Sin embargo, el tratado *De titulis Psalmorum*, que consiste en breves notas sobre el Salterio versículo por versículo y que fue publicado por vez primera en 1746, no es de Atanasio, sino de Hesiquio de Jerusalén, según lo han demostrado las investigaciones de M. Faulhaber y G. Mercati. R. Devreesse descubrió otros fragmentos de un comentario auténtico. J. David, por su parte, editó unos fragmentos coptos de una explicación de los salmos escrita por San Atanasio. A juzgar por todos estos restos, es evidente que **Atanasio sentía predilección por la interpretación alegórica y tipológica del Salterio,** en contraste con la exégesis más sobria que predomina en sus escritos dogmático-polémicos, especialmente en sus Discursos contra los arrianos.

3. Comentarios sobre el Eclesiastés y sobre el Cantar de los Cantares

Según Focio (*Bibl. cod*. 139), San Atanasio compuso un comentario al Eclesiastés y al Cantar de los Cantares. Afirma que "el estilo es claro, como en todos sus escritos; pero ni éste ni ningún otro escrito suyo que yo conozco se acerca en gracia y belleza a las cartas que contienen una apología por su huida y una descripción de su destierro." A excepción de unos pocos fragmentos que se encuentran en las *catenae* y fueron publicados en la edición benedictina, este comentario se ha perdido.

4. Comentario sobre el Génesis

El *Cod. Barb*. 569 contiene siete fragmentos de un comentario de Atanasio sobre el Génesis, y las *catenae* de

Nicéforo añaden uno más. Tratan de Génesis 1,1; 1,6; 2,17; 3,10; 3,21: 3,23; 5,31ss; 48,18-20. Gracias al mismo Nicéforo ha llegado también a nosotros otro fragmento de un comentario a Éxodo 28,4.

En algunas *catenae* se encuentran también fragmentos sobre Job, San Mateo, San Lucas y 1 Corintios; pero no parece que se trate de restos de comentarios sobre dichos libros que se hayan perdido, sino que proceden de otras obras de San Atanasio, quizás de sermones que ya no existen. Ningún escritor antiguo mencionó jamás que Atanasio haya escrito comentarios sobre ninguna parte del Nuevo Testamento.

Finalmente, la *Synopsis Scripturae Sacrae* (PG 28,283-438), que es una compilación, especie de introducción a la Sagrada Escritura que describe el contenido y origen de todos los libros bíblicos, no es obra de Atanasio.

5. Escritos Ascéticos.

1. La Vida de San Antonio

Atanasio es autor del documento más importante del monaquismo primitivo, la biografía de San Antonio, **padre del monaquismo cristiano,** nacido hacia el año 250. Lo compuso alrededor del año 357, poco después de la muerte del gran ermitaño (356), y lo dedicó a los monjes, que, según dice en el prólogo, le pidieron que les narrara "cómo se puso Antonio a practicar el ascetismo, lo que era anteriormente, cómo fue su muerte y si era verdad cuanto de él se decía." Atanasio accedió prontamente y en su respuesta indica al mismo tiempo lo que pretende con su *Vita*:

Accedo muy gustoso a vuestro mandato, pues también yo saco provecho y utilidad con sólo recordar a Antonio. Estoy seguro que también vosotros, una vez que hayáis oído la historia, no sólo admiraréis al hombre, sino que desearéis

propagar también su propósito. En efecto, la vida de Antonio es, para los monjes, **un modelo adecuado de vida ascética.**

La escribió, pues, para presentar un modelo **de vida consagrada al servicio de Dios.** Quiere inducir a sus lectores a imitar no los milagros y visiones de su héroe, **sino su santidad.** Gregorio Nacianceno dice con razón de esta biografía que es "una regla de vida monástica en forma de narración" (*Oral*. 21,5). El autor habla así de sus relaciones personales con Antonio: "Me apresuro a escribir a vuestras reverencias lo que yo mismo sé — pues le he visto con frecuencia — y todo lo que pude aprender de quien fue su compañero durante un largo período y bebió agua de sus manos. En todo momento he buscado escrupulosamente la verdad" (prólogo). El origina griego no nos informa más acerca de los destinatarios. Sin embargo, sólo unos pocos años después de su publicación, se puede asegurar casi con certeza que no después del año 375, Evagrio de Antioquía tradujo al latín la *Vida de Antonio*, y probable que el título original sea el que da esta versión "Atanasio obispo a los hermanos que viven en el extranjero" (*ad peregrinos fratres*). Parece aludir a los monjes occidentales. Aunque esto no fuera verdad, queda el hecho de que la *Vita* jugó un papel importante en la difusión de los ideales de la vida monástica y en la introducción del monaquismo en Occidente. San Agustín, en las *Confesiones* (8,6,14), es testigo de la influencia decisiva que tuvo el libro en su conversión y en la vocación de otros a la vida monástica.

San Jerónimo (*De vir. ill*. 87.88.125) menciona el texto original y la versión latina, y dice expresamente que su autor es Atanasio, y su traductor, Evagrio, amigo suyo. La edición de Migne es sólo una reimpresión de la de los benedictinos. Esta última se fundaba en seis manuscritos, todos ellos, al parecer, dependientes de la conocida colección de vidas de Metafraste, hecha en el siglo X. G. Garitte está preparando una nueva

edición que utilizará por vez primera cierto número de manuscritos griegos independientes de Metafraste.

La versión latina de Evagrio, muchas veces, es más una paráfrasis que una traducción literal. Por esta razón, la segunda versión latina que se ha encontrado en un único manuscrito de la Biblioteca Capitular de San Pedro en Roma tiene mucha importancia. La descubrió A. Wilmart y la publicó por vez primera G. Garitte en 1939; no se puede comparar con la de Evagrio en elegancia y estilo, pero se ve que es aún más antigua y vale para controlar el texto de Metafraste. Debido a su exagerado literalismo, su latín resulta desmañado y sin gracia; este defecto hace poco probable que se hiciera después que la culta versión de Evagrio había sido universalmente aceptada. Hay, además, una versión siríaca y otra copta, publicadas por Garitte el año 1949.

Contenido.

La *Vita* cuenta el nacimiento y la infancia de Antonio, su vocación y primeros pasos en la vida ascética, su vida en los sepulcros y en el desierto, su soledad y cómo llegó a ser padre y maestro de monjes (1-15). Sigue luego la plática de Antonio a los monjes, que ocupa una parte substancial de la biografía (16-43). A continuación, Atanasio cuenta cómo añoraba Antonio el martirio cuando sobre la Iglesia se cernía la persecución de Maximino Daia; narra su visita a los hermanos que vivían a lo largo del Nilo, sus milagros en el desierto y sus visiones. Hace constar su lealtad a la fe y su predicación contra los arrianos:

Respondiendo a la llamada de los obispos y de todos los hermanos, bajó de la montaña y, entrando en Alejandría, condenó públicamente a los arrianos. Dijo que su herejía era la peor de todas y precursora del Anticristo. Enseñaba a las gentes que el Hijo de Dios no es una criatura ni ha sido creado de la nada, sino que es el Verbo eterno y la Sabiduría eterna de la substancia del Padre. Por esta razón es también impío decir que

"hubo un tiempo en que El no existía," **pues el Verbo coexistió siempre con el Padre.** Por lo tanto, no tengáis la menor relación con los arrianos: no puede haber una asociación entre la luz y las tinieblas. Vosotros sois cristianos temerosos de Dios; ellos, en cambio, al decir que el Hijo y Verbo de Dios Padre es una criatura, **no se diferencian en nada de los paganos, que adoran las criaturas en vez de adorar al Creador.** Podéis estar seguros de que toda la creación está enojada con ellos, porque cuentan entre los seres creados al Creador y Señor de todo, en quien fueron hechas todas las cosas (69).

El resto del libro trata de su sabiduría práctica y de sus discusiones con dos filósofos griegos sobre idolatría, la razón y la fe (72-80); de la carta de Constantino a Antonio (81), de sus profecías y milagros y de su muerte (82-93). En el epílogo (94) se pide a los destinatarios "que lean esto a los hermanos, para que aprendan cómo debe ser la vida de los monjes," y, si se presenta la ocasión, "que lo lean también a los paganos, para que, siquiera de esta manera, aprendan no sólo que nuestro **Señor Jesucristo es Dios e Hijo de Dios, sino también los cristianos, con su fiel servicio a El y con su fe ortodoxa en El,** prueban que los dioses, a quienes los griegos consideran como dioses, no son dioses, y que, además, los pisotean y los arrojan fuera por lo que son: mentirosos y corruptores de hombres."

Los demonios ocupan en esta biografía un lugar considerable; sobre todo su larga plática a los monjes causa al lector moderno la impresión de un discurso sobre demonología. La *Vita* está llena de extraños combates con Satanás y sus secuaces, que recrearon la imaginación de los artistas infinidad de veces. No hay duda de que, respecto de los espíritus malos, Antonio estaba influenciado por ideas populares y que acaso atribuye demasiada importancia a las tentaciones que ellos causan. Con todo, conviene tener en cuenta que considera **la vida monástica como un martirio y a los monjes como sucesores de los mártires.** Así como se pensaba que el mártir

en su pasión luchaba con Satanás, así también se creía que el monje libraba una guerra sin cuartel con los demonios. Atanasio explica que Antonio, al ver que no había conseguido la gracia de morir por la fe en la persecución de Maximino Daia, volvió a su monasterio y se impuso a sí mismo un martirio de todos los días:

Cuando cesó al fin la persecución y después que el obispo Pedro, de bienaventurada memoria, había sufrido el martirio, él partió y volvió nuevamente al monasterio, y allí fue mártir todos los días para su conciencia, combatiendo continuamente los combates de la fe, puesto que practicó una vida ascética ferviente y más intensa (47).

Consideraba la vida monástica como una guerra en la cual el enemigo principal son los demonios. Así, por ejemplo, instruyendo a sus monjes, les decía:

Ya que hemos adoptado este género de vida, pongamos mucho cuidado en la vigilancia y, según está escrito, "guardemos nuestro corazón con toda cautela" (Prov 4,23). Pues tenemos enemigos formidables y astutos — los perversos demonios —; contra ellos es nuestra lucha (21).

Para Antonio, **la perfección se consigue volviendo a nuestro estado original, al estado en que fuimos creados:**

La virtud no necesita otra cosa que nuestra voluntad, pues está dentro de nosotros y brota de nosotros mismos. Existe la virtud cuando el alma se mantiene en su estado natural. Se conserva en su estado natural cuando permanece tal como cuando empezó a existir. Ahora bien, empezó a existir hermosa y perfectamente recta... Ya que se dice que el alma es recta cuando su inteligencia está en su estado natural, tal cual fue creada. Mas cuando se desvía y se pervierte de su condición natural, a eso se llama vicio del alma.

No es, pues, difícil la tarea: si nos mantenemos como nos hicieron, estamos en estado de virtud: mas, si entregamos nuestras mentes a cosas mezquinas, nos consideran malos. Si esta tarea hubiera de realizarse desde fuera, sería realmente

difícil; pero, siendo como es desde dentro, guardémonos de sucios pensamientos. Y ya que hemos recibido el alma como en depósito, guardémosla para el Señor, para que reconozca su obra como que está igual que El la hizo (20).

Para alcanzar este estado de alma, debemos conseguir el control de nuestras pasiones y triunfar sobre Satanás y sobre el pecado. Semejante estabilidad no se puede lograr sin examen diario de conciencia, que, según Antonio, debería ser por escrito: "Que todos lleven diariamente la contabilidad de las acciones del día y de la noche; y si alguno ha pecado, que ponga fin a sus pecados; el que no ha pecado, que no se gloríe de ello... Que esta observación sea una salvaguardia contra el pecado: tomemos nota y pongamos por escrito nuestras acciones y los impulsos del alma, como si tuviéramos que dar cuenta los unos a los otros" (55). Merece citarse aquí el juicio conclusivo del cardenal Newman sobre la estatura de Antonio tal como aparece en esta biografía: "Su doctrina es ciertamente pura e intachable; su carácter es elevado y celestial, sin cobardía, sin melancolías, sin formalismo y sin complacencias en sí mismo. La superstición es abyecta y degradada, llena de pensamientos de culpabilidad; desconfía de Dios y teme a los poderes del mal. Al menos, Antonio nada tiene de todo esto, estando como está lleno de confianza, de paz divina, de alegría y valerosidad" (*Hist. Sketches* 2,11).

Forma Literaria.

Si comparamos la *Vita* con las biografías antiguas, la podremos catalogar entre los elogios. Cavallin, por ejemplo, cree que Atanasio imita el *Bios* del heroico Agesilao, de Jenofonte: ve en Antonio al monje ideal, como Jenofonte ve en Agesilao al rey ideal. A juicio de Reitzenstein, utilizó una *Vita* de Pitágoras que ya no existe y transportó al mundo cristiano el retrato del sabio ideal con todas sus virtudes. Holl señala, como fuentes de la *Vita*, la narración de Filóstrato sobre Apolonio de

Tiana y el tratado *Quis dives salvetur* (cf. vol.1 p.318-9) de Clemente de Alejandría. Hay bastantes semejanzas sorprendentes entre la *Vida de Plotino* escrita por su discípulo Porfirio y la *Vida de San Antonio*, tanto que, en opinión de List, Atanasio la tuvo en cuenta. Sería difícil determinar en detalle las influencias literarias, aunque no cabe duda de que Atanasio se inspiró tanto en el **modelo clásico antiguo del héroe como en el nuevo tipo de *Vita* del sabio.** Pero siempre será mérito el haber vaciado en moldes cristianos estas expresiones tradicionales de ideales populares y el haber descubierto idéntico heroísmo en el **imitador de Cristo, ayudado por el poder de la gracia.** De esta manera creó un nuevo tipo de biografía, que había de servir de modelo a toda la hagiografía griega y latina posterior.

2. Sobre la virginidad

a) San Jerónimo atestigua (*De vir. ill*. 87} que Atanasio trató este tema en varias ocasiones. Entre sus obras existe un tratado *Sobre la virginidad* (περί παρθενειας), que ha sido objeto de una larga y animada controversia. Los editores benedictinos y P. Batiffol lo declararon dudoso a causa de unos pasajes que parecían incompatibles con el estilo de Atanasio. E. von der Goltz defendió enérgicamente su autenticidad. Sin embargo, M. Aubineau, que recientemente ha examinado a conciencia todos los escritos de Atanasio sobre la virginidad, ha probado que por sus tendencias, su estilo y su vocabulario no se le puede considerar auténtico. Ha encontrado 121 palabras que Atanasio nunca empleó.

A pesar de ello, este exiguo libro tuvo una importancia considerable en la historia del ascetismo. **Es una especie de manual de la virgen cristiana,** con instrucciones detalladas sobre la conducta y deberes religiosos de la esposa de Cristo y con hermosas oraciones. No hay indicación alguna de la fecha de su composición. La nueva edición de E. von der Goltz

examina detalladamente las diferentes variantes. Han introducido nuevas mejoras en el texto K. Lake y R. P. Casey, que conocían mejor el manuscrito de Palmos (P) y se valieron de dos códices más los manuscritos Vatopedi A y K.

b) Lefort ha publicado algunos fragmentos de una *Epístola a las vírgenes*, con un total de 65 páginas. Parece estar relacionada con la obra precedente; la utilizaron San Ambrosio y Shenute de Atripe (cf. *infra*, p.194). El primero la utiliza en su *De virginibus* sin mencionar la fuente. El segundo cita un pasaje extenso, diciendo expresamente que lo toma de "las cartas" del arzobispo Atanasio. Desgraciadamente, el texto copto de Lefort está mutilado al comienzo y faltan el nombre del autor y el título de la obra. Sin embargo, **Efrén de Antioquía** (muerto hacia el año 544) menciona una *Epístola a las vírgenes* de San Atanasio (Focio: PC 103,993). Por esta razón, Lefort opina que su verdadero autor es Atanasio. La Epístola contiene una excelente exposición de la doctrina cristológica de la unión hipostática.

c) Existe otro tratado *Sobre la virginidad* que cuenta con probabilidades de ser reconocido como auténtico. Lebon ha publicado un extenso fragmento siríaco, y el texto completo se conserva en una versión armenia publicada por Casey. Lebon y Casey están de acuerdo en que el original era griego. Su título. *Discurso sobre la virginidad*, refleja bien el contenido, el autor no se dirige a una virgen particular, sino **a todas las que deseen** vivir en estado de virginidad. No trata de la vida monástica, **sino de vírgenes que viven en sus casas con sus familiares. Las considera como esposas de Cristo que han hecho con El un contrato que durará hasta su muerte.** Llama "angélica" a su vida y les advierte que se abstengan de los baños y de las diversiones profanas; les exhorta a practicar el silencio, a leer las Escrituras, a cantar salmos, a trabajar para sustentarse a sí mismas, **pero permaneciendo pobres.** El autor da una larga lista de ejemplos de virginidad tomados del Antiguo Testamento, según el texto griego de los Setenta; cita también

un extenso pasaje de las *Acta Pauli et Theclae* (cf. vol.1 p.132-3). El manuscrito siríaco (*addit*. 14.607 del British Museum), del siglo VI o VII, atribuye la obra a San Atanasio; la versión armenia, hecha sobre el griego en el siglo VI, fue descubierta en una colección de escritos del mismo Atanasio. El contenido no nos fuerza a negar esta atribución.

d) El mismo manuscrito siríaco *addit*. 14.607 del British Museum contiene una *Carta a las vírgenes que fueron a Jerusalén a orar y volvieron, por San Atanasio, arzobispo de los alejandrinos*. El autor empieza recordando en la primera parte la peregrinación a Belén y Jerusalén, de la cual tuvo que volverse un grupo de vírgenes. Les compadece por haber tenido que dejar aquellos santos lugares, **pero les asegura que pueden permanecer con Cristo para siempre por medio de una vida santa.** La segunda parte es un tratado sobre **la virginidad,** con reglas detalladas para este estado. El autor recomienda en primer lugar **la vigilancia frente al demonio y discute la conducta de la virgen en la iglesia,** sus nobles modales, su dignidad, caridad en el hablar. Le previene contra **la sensualidad y condena la vida en común de ascetas de ambos sexos bajo un mismo techo.** El texto, probablemente, es copia de una versión siríaca mucho más antigua. El texto original debió de ser el griego. **El estilo tiene todas las características del estilo de San Atanasio: claridad, precisión y simplicidad.**

e) A. van Lantschoot publicó en 1927 una carta en copto, desconocida hasta entonces, debida evidentemente a la pluma de Atanasio, que trata del *Amor y dominio de sí mismo*. La encontró en el manuscrito *Or*. 8802 del British Museum, que es del siglo XI o XII. Lleva por título: "*Carta* de nuestro santo Padre, venerable bajo todos los conceptos, apa (padre) Atanasio, arzobispo de Alejandría, *sobre* el tema del amor (ἀγάπη) *y del dominio de sí mismo"* (εγκράτεια). Lefort ha demostrado sin lugar a dudas que esta carta está relacionada con una larga exhortación en copto, titulada "*Catequesis* pronunciada por

nuestro venerabilísimo santo Padre apa Pacomio, santo archimandrita, *con ocasión del resentimiento de un hermano monje contra otro."* La semejanza en palabras y frases es tan grande, que uno ha tenido necesariamente que copiar al otro, a no ser que ambos hayan utilizado una misma fuente. Lefort dispuso ambos textos en columnas paralelas, demostrando que Pacomio copió a Atanasio y que éste último es probablemente el verdadero autor. Parece que la compuso en copto.

f) Es aún más importante el descubrimiento hecho por Lefort en un manuscrito procedente del **Monasterio Blanco** (ahora *Cod. Paris*. B. N.131). Halló casi las dos terceras partes de la llamada Primera Epístola pseudoclementina dirigida a las vírgenes (cf. vol.l p.65-7), en una versión copta que la atribuye a Atanasio. Lefort se siente inclinado a atribuírsela a Atanasio, mientras que Wagenmann rechaza esta posibilidad. De todos modos, la versión copta es mucho más antigua y más segura que el texto siríaco. Siendo el manuscrito del Monasterio Blanco del siglo IV o V, se sigue que los círculos monásticos de Egipto conocieron esta carta. Efectivamente, Shenute y su sucesor Besa citan el texto copto.

g) En 1949, Lefort publicó unos fragmentos coptos de otro tratado sobre la virginidad desconocidos hasta entonces, del *Cod*. 130[2] de la Bibliothéque Nationale de París, que provienen del Monasterio de Shenute. El título de la obra entera se encuentra en el fol.85 verso: "Aquí están las instrucciones y preceptos referentes a las vírgenes, dados por apa Atanasio arzobispo." El fragmento llama a la virginidad "una virtud divina," "la riqueza de la Iglesia" y "don sacrificial reservado a Dios." Por naturaleza, la virgen es una mujer, pero por libre elección y firme resolución sobrepasa a la naturaleza **y vive una vida inmortal en carne mortal.** Siguen reglas sobre el vestido de las vírgenes. Sus manos y sus pies deben estar cubiertos, y su vestido debe ser modesto. Estas ideas generales sobre la virginidad y estas instrucciones precisas están de perfecto

acuerdo con las ideas e instrucciones de San Atanasio. Encontramos las mismas expresiones e idénticos preceptos en sus demás tratados.

En 1951, Lefort editó otro fragmento de un tratado atanasiano sobre la virginidad, del *Cod. Paris*. B.N. 1315 del siglo XI. Es posible que este fragmento y las *Instrucciones y preceptos referentes a las vírgenes* pertenezcan a la misma obra. El nuevo fragmento no lleva título; faltan el comienzo y la terminación. El autor da una larga lista de personajes del Antiguo Testamento que fueron bendecidos por Dios, como Enoc, Noé, Abrahán, Jacob, José, Moisés, Aarón, etc. Ensalza la virginidad en forma parecida al autor de las *Instrucciones y preceptos*.

3. Otros tratados ascéticos

El *Codex Vaticanus* 2200, escrito entre los años 750 y 850, contiene dos fragmentos de un tratado ascético "de San Atanasio, patriarca de Alejandría, *Sobre enfermedad y salud*," que no se conocía hasta ahora. El estilo y contenido de la obra no presentan nada que esté en contradicción con esta atribución; más bien son dignos de este Padre de la Iglesia. La gran antigüedad y autoridad del manuscrito son también factores en favor de la paternidad de Atanasio.

El autor refuta a ciertos herejes que propugnaban un culto de alabanza continuo y sin interrupción, no tolerando ningún momento de sueño. Basaban sus ideas en una falsa interpretación de algunos textos bíblicos, tales como Prov 6,4. Es posible que esos herejes sean los mesalianos (cf. *infra*, p.170), que hacían hincapié en pasajes de la Biblia como 1 Thess. 5,17: "Orad sin interrupción" (euquitas).

L. Th. Lefort ha publicado unos fragmentos de un extenso tratado ascético, tomándolos de dos manuscritos, uno de la John Rylands Library de Mánchester y el otro del British Museum (*Or*. 6007). Al texto le falta el encabezamiento, pero

Besa, discípulo y sucesor de Shenute, cita un pasaje atribuyéndolo explícitamente a San Atanasio. El contenido trata del matrimonio y de la procreación de hijos, del uso del vino y de las "ventajas de la carne." El autor aconseja a "sus hermanos" que eviten los excesos de las tabernas, pero no les pide la abstención total del vino. **Considera el matrimonio como un medio para escapar de la prostitución. Recomienda el canto de los salmos como una medicina del alma.**

4. Sermones

Los editores benedictinos declararon espurios o de autenticidad dudosa todos los sermones atribuidos a San Atanasio. Probablemente habrá que modificar esta apreciación después que se haya examinado cuidadosamente el crecido número de sermones catalogados por A. Ehrhard, cosa que no se ha hecho todavía. Es posible que este examen pruebe que algunos de ellos son auténticos. Hoss opinaba que las homilías *De sabbatis et circumcisione ex libro Exodi* y *De passione et cruce Domini* son obra de Atanasio y no deben considerarse entre las dudosas. De hecho, en muchos pasajes, la segunda homilía tiene mucho parecido con las obras auténticas.

Los sermones *De patientia e In ramos palmarum* (PG 26, 1297-1315) y la homilía *In canticum canticorum* (PG 27,1349-1362) no pertenecen a Atanasio. Budge publicó tres sermones que se han conservado en una versión copta. *Sobre la caridad y la discordia, Sobre Mateo 20,1-16 y Sobre el alma y el cuerpo.*

La versión siríaca de varios fragmentos de esta última homilía *Sobre el alma y el cuerpo*, en el manuscrito siríaco *add*. 7192 del British Museum, la atribuye a Alejandro, predecesor de Atanasio en la sede de Alejandría (cf. *supra*, p.19).

Casey ha publicado una *Homilía sobre el demonio*, atribuida a Atanasio, que descubrió en un único manuscrito del siglo XV en la Ambrosiana (*Cod. Gr*. 235, D. 51 sup.) de Milán.

Aquellos a quienes va dirigida esta homilía siguen manteniendo sus asociaciones paganas a pesar de que se presume su devoción hacia la religión cristiana. Siguen practicándose regularmente los sacrificios a los antiguos dioses. Apoyándose en el estilo y en la composición literaria, Casey consideraba improbable la paternidad de Atanasio. Recientes investigaciones llevadas a cabo por Tetz y Scheidweiler han demostrado decididamente que este sermón lo debió de componer un arriano de Alejandría o de las cercanías.

Burmester descubrió tres homilías coptas atribuidas a Atanasio, en un leccionario de Semana Santa. Tomándolo de un manuscrito copto (M 595), que pertenece a la Pierpont Morgan Library de Nueva York (100v-108r), Bernardin publicó otro "Sermón de San Atanasio, arzobispo de Alejandría, *Sobre la Pasión de Jesucristo y sobre el temor del lugar del juicio*." Parece propio del Viernes Santo o del Sábado Santo. Las alusiones a la igualdad entre el Padre y el Hijo suponen la controversia arriana, y la mención de los maniqueos apunta hacia el siglo IV. El mismo manuscrito contiene *Un discurso acerca de Lázaro, a quien Cristo resucitó de entre los muertos*, atribuido también a Atanasio y publicado por J. B. Bernardin en 1940. La homilía es una de las diez que se encontraron en un sinaxario usado antiguamente durante los tiempos de **Pascua y de Pentecostés en el Monasterio de San Miguel Arcángel de Hamouli,** en la frontera meridional de la provincia de Fayum. Todavía no ha salido a la luz pública otro sermón atribuido también a Atanasio en el mismo manuscrito, *Catechesis in festum Pentecostes*. Queda aún por investigar la autenticidad de estas y otras homilías coptas que los manuscritos atribuyen a San Atanasio.

De un manuscrito copto de la Biblioteca Nacional de Nápoles, Lantschoot publicó una alocución dirigida a los monjes que vinieron a ver y a presentar sus respetos a Atanasio. No hay

fundamento para poner en duda su autenticidad. Trata de la vocación a la vida monástica.

Otros tres sermones, también atribuidos a Atanasio, parece que son de un tal Timoteo de Jerusalén, difícil de identificar. Debió de vivir entre los siglos VI y VIII. El primero de los tres (PG 28,905-914) trata del anuncio de los nacimientos de Juan Bautista y de Cristo: el segundo (PG 28,943-958), del viaje de María y José a Belén y del nacimiento del Señor; el tercero (PC 28,1001-1024), de la curación del ciego de nacimiento (Io 9,1 s). Jugie ha probado que la Homilía sobre la Anunciación (PG 28,917-943) no es obra de Atanasio, sino de un autor de fines del siglo VII o principios del VIII. L. Th. Lefort, recientemente, ha llamado nuestra atención sobre los fragmentos coptos de un manuscrito del año 600, poco más o menos, que se halla en el Museo Egipcio de Turín y contiene "Discursos pronunciados por el santo apa Atanasio, arzobispo de Alejandría, cuando volvió de su segundo destierro: *Sobre la Virgen y Theotokos María que dio a luz a Dios, Sobre Isabel, la madre de Juan, donde refuta a Arrio, y Sobre el nacimiento de nuestro Señor Jesucristo."*

6. Cartas.

De la extensa correspondencia de Atanasio solamente ha sobrevivido una pequeña porción. La mayor parte de sus cartas no son personales y privadas, sino que constituyen decretos oficiales y, a veces, tratados enteros. Por esta razón son extremadamente importantes para la historia de la controversia arriana y para la evolución de la doctrina cristiana en el siglo IV.

1. Cartas festales (Επιστολαι έορταστικαί)

Durante el siglo III, los obispos de Alejandría adoptaron la costumbre de anunciar todos los años a las sedes sufragáneas el comienzo de la cuaresma y la fecha exacta de Pascua mediante una carta, que normalmente se despachaba poco

después de Epifanía. **Esta pastoral abordaba, además, la discusión de asuntos eclesiásticos de actualidad o problemas de vida cristiana y contenía exhortaciones a observar el ayuno, a practicar la limosna y recibir los sacramentos.** El primero de quien se sabe que envió esta clase de cartas pascuales es Dionisio de Alejandría (cf. vol.1 p.404s). Atanasio se mantuvo fiel a esta tradición aun en el tiempo que pasó en el exilio. Poco después de su muerte, uno de sus amigos reunió estas cartas, y la colección alcanzó una gran difusión. Del texto original griego sólo quedan unos fragmentos; en cambio, en siríaco se han salvado íntegramente trece, que fueron escritas entre los años 329 y 348. Recientemente, Lefort ha publicado el texto copto de 17 cartas, de las cuales hasta ahora sólo teníamos breves citas griegas. Este nuevo descubrimiento demuestra que no cabe aceptar la cronología de Schwartz.

Advertimos en ellas la misma simplicidad de estilo, el mismo vigor y calor, que distinguen sus demás escritos. Naturalmente, el cercano tiempo pascual ocupa en ellas un lugar prominente y predomina un tono de alegría. Las instrucciones para cuaresma indican que la costumbre de **ayunar los cuarenta días que preceden a Pascua había entrado también en Egipto.** La primera carta festal, del año 329, **habla sólo de un ayuno de seis días** (10); pero a partir del año 330 Atanasio recalca una y otra vez que la observancia debía comenzar el lunes de la sexta semana antes de Pascua. En la carta festal del año 332, por ejemplo, dice así:

El comienzo del ayuno de cuarenta días es el día quinto de Phamenoth [1 de marzo], y, como he dicho, sólo cuando nos hayamos purificado y preparado bien con esos días daremos comienzo a la santa semana de la gran Pascua el día décimo de Pharmuthi [1 de abril]. Durante este tiempo, mis queridos hermanos, deberíamos ejercitarnos en oraciones, ayunos y vigilias más prolongados, a fin de poder untar nuestros dinteles con la preciosa sangre y escapar al exterminador. Daremos fin a

los ayunos el día decimoquinto del mes de Pharmuthi [10 de abril]. Por la tarde de aquel sábado escucharemos el mensaje de los ángeles: "¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive? Ha resucitado." Inmediatamente después nos alumbrará aquel gran domingo, me refiero al día 16 del mismo mes de Pharmuthi [11 de abril], en el que resucitó nuestro Señor y nos dio la paz con nuestros prójimos (3,6).

Entre estas cartas festales, ninguna ha despertado más interés, lo mismo antiguamente que en nuestro tiempo, que la 39, que corresponde al año 367. En ella se condena el intento de los herejes de introducir obras apócrifas como Escritura divinamente inspirada, y se enumeran los libros del Antiguo y Nuevo Testamento incluidos en el Canon y transmitidos y aceptados por la Iglesia. Se ha podido restaurar casi totalmente su texto de fragmentos griegos, siríacos y coptos. Es aquí donde por vez primera se declaran como los únicos auténticos los veintisiete libros de nuestro Nuevo Testamento. **A juicio de Atanasio, los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento no pertenecen al Canon:** "Existen otros libros, además de éstos, no incluidos por cierto en el Canon, pero que han sido seleccionados por los Padres para que los lean quienes acaban de incorporarse a nosotros: la Sabiduría de Salomón, y la Sabiduría de Sirac, y Ester, y Judit, y Tobías, y el libro que lleva por nombre **la Doctrina de los doce Apóstoles, y el Pastor**" (7). Se les cataloga, pues, con la ***Didaché* y el *Pastor*** de Hermas, como libros de segundo orden, buenos sólo para edificación de los neófitos. Esta lista de Atanasio, en cuanto al contenido y al orden de los libros bíblicos, coincide enteramente con el Canon del más valioso de todos los manuscritos de la Biblia griega, el ***Codex Vaticanus***, de principios del siglo IV. Ambos omiten los libros de los Macabeos. Así se explica en cierta manera que falten también en la versión etiópica de la Biblia. Es posible que el *Codex Vaticanus* sea el ejemplar que

los escribas alejandrinos prepararon en Roma, el año 340, para el emperador Constante, mientras vivía allí Atanasio.

2. Tres cartas sinodales

a) El Tomo a los antioquenos

El *Tomus ad Antiochenos* lo escribió en nombre del sínodo alejandrino del 362. Trata del estado de la Iglesia de Antioquía y recomienda el procedimiento mejor para restablecer la paz y la concordia. Se establecen los términos en que ha de concederse la comunión a los arrianos que deseen reunirse. Fuera de una condenación explícita de la doctrina de Arrio, **no había que pedirles nada más que el credo niceno.** Se defienden contra la cristología arriana la integridad de la **naturaleza humana de Cristo y su unión perfecta con el Verbo.** Ya que esto envolvía una cuestión importante de terminología teológica, se discute el uso de la palabra *hypostasis* y se admiten los dos significados distintos de *subsistencia* y *persona*. Se recomienda a ambas partes no urgir la cuestión de una o tres *hypostasis*, ya que no se debe permitir que disputas de meras palabras dividan a quienes piensan de la misma manera.

b) Carta al emperador Joviano acerca de la fe

La *Epistula ad Iovianum imperatorem* hace una exposición de la fe verdadera, tal como la había pedido el emperador. La compuso Atanasio obedeciendo órdenes del gran sínodo alejandrino del año 363.

c) Carta a los obispos africanos

La *Epistula ad Afros episcopos*, escrita en nombre de los noventa obispos de Egipto y Libia reunidos en sínodo en Alejandría el año 369, previene a la jerarquía del África occidental contra los esfuerzos de los arrianos por presentar el sínodo de Rímini como la expresión última de la fe en detrimento de las definiciones del concilio de Nicea. A este fin se compara este último con los sínodos locales celebrados posteriormente. **Se demuestra que la fórmula de Nicea está de**

acuerdo con la Escritura y se dan los argumentos a favor de la adopción de la palabra *homoousios*. Se demuestra que la postura de los arrianos al afirmar que el Hijo es una criatura no tiene consistencia y no puede sostenerse, y que la relación del Hijo con el Padre no es solamente moral, sino que es **esencial.** La carta insiste en que el **Símbolo(Credo) Niceno implica la divinidad del Espíritu Santo.** En la conclusión se previene contra Auxencio, obispo arriano de Milán.

3. Dos Cartas Encíclicas.

a) Carta encíclica a todos los obispos del mundo

La *Epistula ad episcopos encyclica*, escrita a mediados del año 339, es una urgente apelación a todos los obispos de la Iglesia católica a considerar como propia la causa de Atanasio y a unirse contra Gregorio, el obispo arriano intruso en la iglesia de Alejandría. Se dan detalles en la carta sobre los ultrajes cometidos a la llegada de Gregorio el 15 de abril del año 339 y de los actos de violencia del gobernador, quien se apoderó de las iglesias y las entregó a los arrianos. La carta es el tratado polémico más antiguo de Atanasio.

b) Circular a los obispos de Egipto

La *Epistula encyclica ad episcopos Aegypti et Libiae* la escribió Atanasio después de su expulsión de Alejandría el 9 de febrero de 356 y antes de la llegada de Georgio, el nuevo obispo arriano, el 24 de febrero del 357. **Su principal propósito es prevenir a la jerarquía contra el intento de los herejes por sustituir el Símbolo de Nicea con otro credo.** Por eso, en la segunda parte se contrasta la falsa doctrina con pasajes de la Escritura. Al final se hace una descripción de la muerte de Arrio y se denuncia la extraña coalición de “sórdidos melecianos con arrianos dementes.”

4. Cartas Dogmático-Polémicas.

a) Las cartas acerca del Espíritu Santo

Las *Epistulae IV ad Serapionem episcopum Thnatanum* las escribió Atanasio el año 359 o a principios del 360, cuando se refugió con los monjes en el desierto de Egipto. Forman una obra homogénea, no solamente porque van dirigidas a la misma persona, **sino porque todas tratan del mismo tema, la doctrina del *Paraclito* o del Espíritu Santo.** El problema de su divinidad estaba íntimamente ligado a la cuestión de la divinidad del Hijo y a la controversia arriana, aun cuando no se debatiera en su primera fase. Serapión había escrito a San Atanasio acerca de "ciertas personas que, aun separándose de los arrianos a causa de su blasfemia contra el Hijo de Dios, sin embargo, discurren erradamente acerca del Espíritu Santo, diciendo no solamente que no es más que una criatura, sino que además, en realidad, es uno de los espíritus que hacen oficio de servidores, y que sólo difiere de los ángeles en grado" (1,1). En su primera carta, Atanasio refuta a estos herejes. Los llama tropicistas (τροπικοί), porque explicaban en sentido trópico, es decir, metafórico, los pasajes de la Escritura que se oponían a su doctrina. La carta pone de manifiesto el vigor y la profundidad con que dominaba su tema; basta verle insistir en que **nuestro conocimiento del Espíritu tiene que derivar de nuestro conocimiento del Hijo.** Su teología es la del Nuevo Testamento cuando recalca que **el Espíritu Santo es el Espíritu del Hijo**, no sólo en cuanto que es el Hijo quien lo da y lo envía, sino porque **el Espíritu es el principio de la vida de Cristo en nosotros.** Las cartas segunda y tercera las escribió para responder a un nuevo ruego de Serapión, que le pedía un resumen del arduo contenido de la primera. Como Atanasio promete ese resumen al principio de la segunda carta, pero no cumple lo prometido hasta el principio de la tercera, es evidente que originariamente las dos cartas constituían una sola. A esta misma conclusión llevan el final imprevisto y la ausencia de doxología en la segunda carta. La última se ocupa de un argumento de los tropicistas que Atanasio ya había insinuado y

contestado en la primera (1,15-21), pero que había pasado por alto en la tercera: "Si el Espíritu no es una criatura, objetaban ellos, ni un ángel, sino que procede del Padre, entonces El mismo es también hijo, y El y el Verbo son hermanos; y si El es hermano, ¿cómo puede ser el Verbo unigénito? ¿Cómo entonces no son iguales, sino el uno toma su nombre del Padre y el otro del Hijo? Si procede del Padre, ¿cómo no es engendrado o por qué no se le llama Hijo, sino simplemente Espíritu Santo? Pero, si el Espíritu es del Hijo, entonces el Padre es abuelo del Espíritu" (1,15).

Esta idea, Atanasio la refuta en la carta 4,1-7 de un modo que hace de esta carta algo más que un resumen del pasaje correspondiente de la primera epístola. Es un tratado nuevo e independiente, que termina en la doxología de 4,7 y que no guarda relación con lo que sigue inmediatamente, 4,8-23, una explicación de Mateo 12,32. Se trata, pues, de una obra aparte o quizás del resto de otra carta dirigida a Serapión. Su contenido da a entender que pertenece a un período anterior de la vida de Atanasio.

Además de las cartas referentes al Espíritu Santo, existen otras dos dirigidas a Serapión. Una de ellas, más bien breve, que data del año 339, se agregó a la colección de cartas festales. La otra, escrita entre los años 356-358, narra la muerte de Arrio.

b) Carta a Epicteto.

La *Epistula ad Epictetum episcopum Corinthi* versa sobre la relación entre el Cristo histórico y el Hijo eterno. El obispo de Corinto había expuesto a Atanasio un memorándum acerca de algunas cuestiones que se estaban ventilando en su diócesis. La naturaleza de estas cuestiones cabe deducirla de la respuesta de Atanasio:

¿Qué infierno ha vomitado la afirmación de que el cuerpo nacido de María es consubstancial a la divinidad del Verbo? ¿O que el Verbo se transformó en carne, huesos, cabello y cuerpo entero, y que cambió de su propia naturaleza? ¿Quién

oyó jamás en la Iglesia o de boca de ningún cristiano que el Señor llevara un cuerpo sólo en apariencia y no en realidad? ¿Quién fue tan lejos en el camino de la impiedad hasta el punto de decir y pensar que la misma divinidad, que es consubstancial con el Padre, fue circuncidada, y de perfecta que era se hizo imperfecta, y que lo que estuvo clavado en el árbol no fue el cuerpo, sino la misma esencia creadora de la Sabiduría? ¿Y quién que haya escuchado que el Verbo se formó para sí un cuerpo pasible, no de María, sino de su propia esencia, llamaría cristiano a quien dijera tal cosa? ¿Quién inventó esta abominable impiedad, hasta el punto de imaginar y decir que el afirmar que el cuerpo del Señor está (tomado) de María equivale a pensar que, en Dios, en un lugar de una tríada hay una tétrada? Como si dijeran los que así piensan que el cuerpo que el Salvador asumió de María es de la esencia de la Trinidad. ¿De dónde han vomitado una impiedad tan grande como la de aquellos ya mencionados más arriba, hasta el punto de afirmar que el cuerpo no es más reciente que la divinidad del Verbo, sino que fue siempre coeterno con El, ya que fue compuesto de la esencia y de la Sabiduría? ¿Y cómo es posible que hombres **que se llaman cristianos se atrevan aun a dudar que el Señor, que procedió de María, siendo Hijo de Dios por esencia y naturaleza, sea de la semilla de David según la carne, y de la carne de Santa María?** (2).

Todas estas cuestiones dejan entrever que las dificultades provenían de grupos arrianos y apolinaristas que profesaban doctrinas docetistas. La *Carta a Epicteto* obtuvo casi una reputación canónica y fue muy citada en las controversias cristológicas. Epifanio (Haer. 77,3-13) se valió de ella en su refutación de la herejía de Apolinar de Laodicea. El concilio de Calcedonia la adoptó como la mejor expresión de sus propias convicciones (MANSI, *Conc*. 7,464). Cuando los nestorianos trataron de falsificar el texto para sus propios fines. **Cirilo de Alejandría** (*Ep*. 40) desenmascaró sus alteraciones.

Existen dos versiones distintas de esta carta en armenio. Una fue publicada por Tajezi (S. *Attianasii Sermones* [Venecia 1899] 324-343) y se cita íntegramente en *El sello de la fe, catena* dogmática del siglo VII, editada por Karape Ter-Mekerttschian, Etchmiadzin 1914 (cf. J. Lebon, *Les citations patristiques grecques du "Sceau de la foi":* RHE 25 [1929] 8). La otra, publicada por R. P. Casey, se encontró en dos manuscritos de los mequitaristas de Viena y pertenece a un corpus armenio de escritos de Atanasio compilado a principios del siglo VIII. Tenemos, además, una traducción siríaca que presenta ya las alteraciones de los apolinaristas, como lo probó J. Lebon en su edición.

c) Carta a Adelfio

La *Epistula ad Adelphium episcopum et confessorem* la escribió San Atanasio el año 370 ó 371 en contestación a un informe que le había enviado Adelfio sobre la acusación que hacían a la cristología de Nicea los arrianos de adorar a una criatura. Atanasio hace remontar su error a los valentinianos, marcionitas y maniqueos, y señala que los católicos no adoran la naturaleza humana de Cristo en cuanto tal, **sino al Verbo encarnado**:

Nosotros no adoramos a una criatura. Lejos de nosotros tal pensamiento. Semejante error es propio de paganos y de arrianos. Nosotros, en cambio, **adoramos al Señor de la creación hecho hombre, al Verbo de Dios.** Porque, aun cuando la carne, en sí, sea también una parte de la creación, sin embargo, se ha convertido en cuerpo de Dios. Y nosotros no separamos el cuer po, como tal, del Verbo, y lo adoramos por separado, ni tampoco, cuando queremos adorar al Verbo, lo apartamos lejos de la carne, sino que, sabiendo, como he dicho más arriba, que "el Verbo se hizo carne," le reconocemos también como Dios aun cuando está en la carne (3).

d) Carta al filósofo Máximo

La *Epistula ad Máximum philosophum* felicita al destinatario por su acertada refutación de los herejes que pensaban, como los arrianos, que Cristo fue solamente Hijo adoptivo de Dios, mientras que otros abogaban por la doctrina de Pablo de Samosata, que afirmaba que la humanidad de Cristo era distinta del Verbo Dios en cuanto persona. **Atanasio se muestra convencido de que, al fin, ha de prevalecer lo que proclamaron los padres de Nicea**: "Porque es exacto y porque basta por sí solo para derribar todas las herejías, por impías que sean, y en especial la de los arrianos, que habla contra el Verbo de Dios y, lógicamente, profana también a su Santo Espíritu" (5).

e) Carta referente a los decretos del concilio de Nicea

La *Epistula de decretis Nicaenae synodi* es una defensa de la definición de Nicea, especialmente de las expresiones no escriturísticas εκ τής ουσιας y ομοούσιος, contra las cuales objetaban los arrianos. La escribió hacia el año 350-351 para un amigo a quien las pretensiones arrianas habían llenado de contusión. Atanasio prueba que esas expresiones no difieren, en cuanto al sentido, **de lo que se lee en la Escritura y que estaban en uso en la Iglesia desde los tiempos de Orígenes, Dionisio de Roma, Dionisio de Alejandría y Teognosto.** Cita párrafos de estos autores. La carta tiene un interés especial por la descripción que hace de las sesiones de Nicea. Para mostrar que los eusebianos firmaron entonces lo que ahora lamentan, Atanasio aduce, a manera de apéndice, la carta de Eusebio de Cesarea a su grey, único documento que ha sobrevivido fechado en el mismo año del concilio. Tiene una importancia especial por contener la regla de fe que presentó al concilio el mismo Eusebio y la forma revisada que fue adoptada finalmente (cf. *infra*, p.359s). Existen razones para creer que originariamente a éste seguían otros documentos nicenos. En cambio, la *Epistula de sententia Dionysii episcopi Alexandrini* parece ser una adición posterior. Las citas que trae Atanasio de Dionisio en

apoyo de la expresión nicena *homoousios* hicieron mella en los arrianos, que pretendían tener a Dionisio a su favor. Esta carta refuta la interpretación que el partido herético daba a ciertos pasajes de Dionisio como favorables a ellos. **Atanasio prueba que todas estas citas son ortodoxas, aunque sean una presentación incompleta de sus creencias.**

f) Carta referente a los sínodos de Rímini y de Seleucia

La *Epistula de synodis Arimini in Italia el Seleuciae in Isauria celebratis* la escribió en otoño del año 359, año en que se celebraron los sínodos gemelos de Rímini y Seleucia. Es un amplio informe que va más allá de las dimensiones ordinarias de una carta. La primera parte (1-14) trata de la historia de los dos sínodos. Atanasio demuestra que no había razón para celebrar ningún nuevo concilio, ya que las decisiones de Nicea lo hacían innecesario. Los herejes siguen siendo los mismos. Siguen las actas de Rímini, la carta del sínodo al emperador Constancio y su decreto, las actas de Seleucia, la deposición de Acacio, el informe al emperador y unas reflexiones sobre la conducta de los arrianos. La secunda parte (15-32) da una historia de los símbolos arrianos, empezando por las creencias de Arrio tal como las expresara en su *Thalia* (cf. *supra*, p.13-15) y en su carta a Alejandro de Alejandría. La tercera parle (33-40) contiene una refutación de los *omeanos* (de *omios*=parecido) y una llamada a los semiarrianos, mostrándoles que los términos que objetan no los entienden rectamente. Con el fin de preparar el camino para una reunión con los omoiusianos, tales como Basilio de Ancira (cf. *infra*, p.210ss) y otros, les exhorta a fijarse en el sentido y no en las palabras. Aun cuando existen fuertes razones para afirmar que el término *coesencial* (ομοούσιος) es mejor que *parecido en esencia* (ομοιουσιος), confiesa que esta última expresión admite una interpretación correcta. Después que Atanasio había escrito su relato acerca de los dos sínodos, le informaron que el emperador Constancio había enviado una carta al sínodo de Rímini. Añadió una copia de la misma, junto

con la contestación de los obispos, en una postdata, que forma el último capítulo (55). Se ve también que los capítulos 30-31 de la segunda parte son igualmente una inserción posterior.

g) Carta a Rufiano.

La *Epistula ad Rufianum episcopum*, escrita después del año 362, trata de la admisión de los arrianos que vuelven a la Iglesia. Rufiano le había pedido consejo en esta difícil cuestión. Atanasio alude a las decisiones de los concilios en esta materia: "Aquí y en todas partes se llegó a la misma decisión, a saber: a los que habían caído y habían sido cabecillas de impiedad, perdonarles si se arrepienten, **pero no darles el rango del clero;** pero en el caso de hombres que no han caído deliberadamente en la impiedad, sino que han sido arrastrados por la necesidad o la violencia, que no sólo deben recibir el perdón, sino que deben ocupar el rango del clero." La carta adquirió tal reputación, que fue incorporada a la colección canónica de la Iglesia griega.

h) Carta a los monjes

En su Epistula ad monachos. Atanasio se siente obligado a escribir a los monjes solitarios, "porque hay personas que sienten con Arrio y van de monasterio en monasterio sin más objeto que solo visitaros y volver de estar con nosotros, engañar a los simples." Pide a sus lectores que no den ocasión de escándalo a los hermanos y rehuyan la compañía de quienes comparten los puntos de vista de Arrio, así como la de aquellos otros que, aun pretendiendo no comulgar con las ideas de Arrio, acuden, sin embargo, a los actos culturales de los herejes. Se conserva una versión latina de esta carta en el *Codex Vatic. lat.* 133 del siglo IX-X. Con todo, esta traducción, que bajo otros aspectos es servil, contiene interpolaciones que muestran la influencia de la obra *De non conveniendo cum haereticis*, de Lucífero de Cagliari.

5. Cartas Ascéticas.

a) Carta a Amún

La *Epistula ad Amunem monachum* la escribió antes del año 356 con objeto de calmar la conciencia escrupulosa en extremo de ciertos monjes que estaban preocupados por pensamientos involuntarios y por poluciones nocturnas. "Si creemos con las Escrituras que el ser humano es una obra de las manos de Dios, ¿cómo puede haber nacido una obra contaminada de un Poder puro? Y si nosotros, según los divinos Hechos de los Apóstoles (17,28), "somos linaje de Dios," no tenemos nada impuro en nosotros. No incurrimos en contaminación **más que cuando cometemos pecado, que es la cosa más sucia.** Mas cuando independientemente de nuestra voluntad tiene lugar una cualquiera excreción del cuerpo, esto lo experimentamos, como otras cosas, por una necesidad de la naturaleza." Luego trata la carta de los "dos géneros de vida": el uno, moderado y ordinario, el matrimonio; el otro, angelical e insuperado, esto es, la virginidad.

b) Carta a Draconcio

La *Epistula ad Dracontium* la escribió el año 354 ó 355 para instar a un abad a que no rehusara el episcopado. Atanasio alude a la sorprendente unanimidad de su elección y al peligro de que personas ineptas vayan a usurpar el oficio si es que Draconcio no lo acepta. "Si te desagrada el organizar las iglesias y piensas que el ministerio del episcopado no tiene sus recompensas, ¡ahí, entonces te has decidido a despreciar al Salvador, que ordenó estas cosas... Si todos hubieran pensado como tus consejeros de hoy, ¿cómo hubieras llegado a ser cristiano, al no haber obispos?" (3-4). Para probar que Draconcio no es el único que ha sido elegido de entre los monjes, menciona una lista de superiores monásticos que llegaron a ser obispos. Parece que la carta surtió efecto, pues Draconcio participó en el sínodo de Alejandría del año 362 en calidad de obispo de Hermúpolis Parva.

6. Cartas Dudosas.

El año 1738, Escipión Maffei publicó, tomándolas de un manuscrito latino de la Biblioteca Capitular de Verona, dos cartas que Hefele considera de autenticidad dudosa, mientras que Schwartz y otros piensan que realmente son de Atanasio. Ambas las habría escrito Atanasio mientras asistía al sínodo de Sárdica del año 343. La una está dirigida "a los presbíteros, diáconos y pueblo de la Iglesia católica de Mareotis"; la otra, "a todos los presbíteros y diáconos de la santa Iglesia católica de Alejandría y de Parembola." La primera contiene una larga lista de firmas. Las dos informan a las iglesias sobre las alabanzas prodigadas por el concilio a su valiente actitud frente a los arrianos y sobre la excomunión de los jefes de la herejía, Teodoro, Valente, Ursacio y otros. El latín es pobre y parece una traducción del griego.

Se conservan también solamente en latín otras dos cartas atribuidas a Atanasio. Van dirigidas al obispo Lucífero de Cagliari, en Cerdeña. En la primera le pide una copia de sus cartas al emperador Constancio y en la segunda le agradece por habérselas enviado. En las dos le dedica grandes elogios por la firmeza de su fe y el valor con que defiende a la Iglesia contra los arrianos. Sin embargo, Saltet ha demostrado que arribas misivas son falsificaciones de un luciferiano.

II. La Teología de San Atanasio.

Atanasio no fue un teólogo teórico. No hizo casi ninguna contribución a la especulación, ni desarrolló ningún sistema, ni inventó terminologías nuevas. Sin embargo, la historia del dogma en el siglo IV se identifica con la historia de su vida. **Su mayor mérito consiste en haber defendido el cristianismo tradicional contra el peligro de helenización oculto en la herejía de Arrio y de sus seguidores.** Como buen conocedor de Orígenes, usa formas y conceptos del pensamiento griego, pero los llena de un contenido sacado de la revelación. Todos sus esfuerzos tienden a establecer, "desde los orígenes, la auténtica

tradición, doctrina y fe de la Iglesia católica, que **el Señor dio, los Apóstoles predicaron y los Padres conservaron**" (*Ep. ad Serap*. 1,28). Contra las tendencias racionalistas de sus adversarios, prueba la primacía de la fe sobre la razón. Esta última no puede ser juez en asuntos metafísicos. Por la sola razón, el hombre es incapaz de investigar su propia naturaleza y las cosas de la tierra, cuánto más la naturaleza inefable de Dios (*In illud* 6).

Si Atanasio recurre a la filosofía, lo hace para explicar e ilustrar la doctrina de la Iglesia, no para penetrar con la inteligencia humana en la naturaleza divina. Por inclinación natural y por talento es un controversista, menos preocupado de las fórmulas que de las ideas. Como tal, posee una inteligencia más precisa que extensa. Armado de una lógica inflexible, **sabe separar el pensamiento griego de la revelación cristiana,** siempre que se presente el peligro de que la verdad del Evangelio pueda ser oscurecida o adulterada.

Por esta razón, **no sólo defendió la consubstancialidad del Hijo con el Padre, sino que explicó la naturaleza y la generación del Logos con más acierto que** ninguno de los teólogos que le precedieron. De hecho puso las bases para el desarrollo teológico de varios siglos. Con sus enseñanzas proporcionó **las ideas básicas para la doctrina trinitaria y cristológica de la Iglesia.**

1. Trinidad

En su *Primera carta a Serapión*. Atanasio afirma:

Existe, pues, **una Trinidad, santa y completa, de la cual se afirma que es Dios en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo,** que no tienen mezclado ningún elemento extraño o externo, que no se compone de uno que crea y de otro que es creado, sino que toda ella es creadora; es consistente e indivisible por naturaleza, y su actividad es única. **El Padre hace todas las cosas por el Verbo en el Espíritu Santo. De**

esta manera se salva la unidad de la santa Trinidad. Así en la Iglesia se predica un solo Dios, "que está sobre todos (Eph 4,6), por todos y en todos": "sobre todos," en cuanto Padre, principio y fuente; "por todos," por el Verbo; "en todos," en el Espíritu Santo. **Es una Trinidad no sólo de nombre y por pura apariencia verbal, sino en verdad y realidad.** Pues así como el Padre es el que es, así también su Verbo es el que es, y Dios sobre todos. **El Espíritu Santo no está privado de existencia real; existe y tiene verdadero ser.** Menos que estas [Personas] la Iglesia católica no sostiene, so pena de caer al nivel de los modernos judíos, imitadores de Caifás, y al nivel de Sabelio. Pero tampoco inventa nuevas personas, por no caer en el politeísmo de los paganos (1,28).

Las palabras "no se compone de uno que crea y de otro que es creado" dan a entender claramente que Atanasio no comparte la opinión de quienes creían que Dios necesita del Logos como instrumento para la creación del mundo, como había afirmado Arrio siguiendo las ideas de Filón y de Orígenes. **Refuta la doctrina arriana según la cual** Dios, cuando quiso crear la naturaleza, vio que ésta no podría soportar la mano intemperante del Padre, e hizo y creó primeramente al Hijo y Verbo, para que por su medio todas las cosas pudieran ser creadas luego:

Si van a aducir la necesidad de un instrumento para crear todas las demás cosas como la razón por **la cual hizo Dios solamente al Hijo,** toda la creación gritaría contra ellos por decir cosas indignas de Dios; y también Isaías, quien dijo en la Escritura: "El Dios eterno, el Señor, que creó los confines de la tierra, ni se fatiga ni se cansa; su sabiduría no hay quien la alcance" (Is 40,28). Y si Dios creó solamente al Hijo, por considerar indigno de su persona el crear los demás seres, cuya creación encomendó al Hijo como a un auxiliar, también esto es indigno de Dios, pues en El no hay soberbia. El Señor los reprueba igualmente cuando dice: "¿No se venden dos pajaritos

por un as?" y "ninguno de ellos cae en tierra sin la voluntad de vuestro Padre, que está en los cielos" (Mt 10,29)... Si, pues, no es cosa indigna de Dios ejercer su providencia hasta con cosas tan pequeñas como son el cabello de la cabeza, un pajarito y la hierba del campo, no puede ser indigno de Él el crearlas. De todo aquello que es objeto de su providencia, Él es Creador por su propio Verbo. Pero aún hay un absurdo mayor en los hombres que hablan de esta manera: distinguen entre las criaturas y la creación, y piensan que la creación es obra del Padre, y las criaturas, del Hijo; mientras que o todas las cosas fueron creadas por el Padre con el Hijo, o, si lo que es creado existe por el Hijo, no debemos llamarle a El uno de los seres creados" (*Or. Arian.* 2,25).

Por consiguiente, **Arrio colocó al Logos en el lado de las criaturas, y Atanasio en el lado de Dios**. El Verbo no ha sido creado; ha sido engendrado. Arrio afirmó que el Hijo es una criatura del Padre, una obra de la voluntad del Padre. Atanasio refutó esta afirmación, indicando que el mismo nombre de "Hijo" supone que fue engendrado; pero el ser engendrado quiere decir ser progenie de la esencia del Padre, y no de la voluntad. La generación es cosa de la naturaleza, no de la voluntad. Por esto no se puede llamar al Hijo criatura del Padre. **El Hijo tiene en común con el Padre la plenitud de la divinidad del Padre y es enteramente Dios** (ibid., 1,16; 3,6) Atanasio recuerda repetidas veces la comparación de la luz que se desprende del sol, tan familiar a la escuela de Alejandría, para demostrar que la generación en Dios difiere de la generación en los hombres, **porque Dios es indivisible**:

Ya que El es el Verbo de Dios y su propia Sabiduría, y, siendo su Resplandor, está siempre con el Padre, es imposible que, si es que el Padre comunica gracia, no se la comunique a su Hijo, puesto que el Hijo es en el Padre como el resplandor de la luz. Porque, no como por necesidad, sino como un Padre en su propia Sabiduría fundó Dios la tierra e hizo todas las cosas en el

Verbo, que de El procede, y establece en el Hijo el santo lavacro. Porque donde está el Padre está el Hijo, de la misma manera que donde está la luz está el resplandor. Y así como lo que obra el Padre lo realiza por el Hijo, y el mismo Señor dice: "Lo que veo obrar al Padre, lo hago también yo"; y así también, cuando se confiere el bautismo, a aquel a quien bautiza el Padre bautiza también el Hijo, y aquel a quien bautiza el Hijo es perfeccionado en el Espíritu Santo. Además, así como, cuando alumbra el sol, se puede decir que es también el resplandor el que ilumina, pues la luz es única y no cabe dividirla ni partirla, así también, **donde está o se nombra al Padre, allí está indudablemente el Hijo;** y como en el bautismo se nombra al Padre, hay que nombrar también con El al Hijo (ibid., 2,41).

Porque el Hijo está en el Padre, tal como nos ha sido dado saber, **porque todo el Ser del Hijo es propio de la esencia del Padre, como el resplandor lo es de la luz,** y el arroyo, de la fuente; de suerte que quien ve al Hijo, ve lo que es propio del Padre y sabe que el Ser del Hijo, por proceder del Padre, está, por consiguiente, en el Padre. También **el Padre está en el Hijo, ya que el Hijo es lo que es propio del Padre,** de la misma manera que en el resplandor está el sol, y en la palabra la mente, y en el río la fuente. Así también, quien contempla al Hijo, contempla lo que es propio de la esencia del Padre, y sabe que el Padre está en el Hijo (ibid., 3,3).

Por esta razón, **el Hijo es eterno como el Padre. Padre e Hijo son dos, pero lo mismo** (ταυτόν), **pues tienen la misma naturaleza** (φύσις):

Porque **son uno, no como una cosa que se divide en dos partes y estas dos partes son una sola cosa,** ni como una cosa que se nombra dos veces, de suerte que el mismo es una vez Padre y otra vez su propio Hijo; por pensar así, Sabelio fue juzgado hereje. Mas son dos, porque el Padre es Padre y El mismo no es el Hijo, y el Hijo es Hijo y El mismo no es el Padre; pero la naturaleza (*physis*) es una (pues la prole no es

diferente de su progenitor, ya que es su imagen), y todo lo que es del Padre es del Hijo. Por lo tanto, ni el Hijo es otro Dios, puesto que no fue producido desde fuera; en ese caso hubieran sido varios (dioses), si es que se hubiera producido una divinidad extraña a la divinidad del Padre. Porque, si bien el Hijo es otro en cuanto engendrado, sin embargo es el mismo en cuanto Dios. El y el Padre son uno en propiedad y particularidad de naturaleza y en la identidad de la única Divinidad, como ya se ha dicho. Porque el resplandor es también luz, no posterior al sol, ni una luz distinta, ni por participación de aquélla, sino su propia y total producción. Y tal producto es por fuerza una sola luz, y nadie diría que son dos luces; sin embargo, el sol y su resplandor son dos, pero una sola luz, la luz del sol, que en su resplandor ilumina el universo. Así también **la divinidad del Hijo es la divinidad del Padre; por tanto, es también indivisible,** y así hay un solo Dios y ninguno más que El. De esta manera, puesto que son uno y la misma Divinidad es una, las mismas cosas que se dicen del Padre se dicen también del Hijo, fuera de llamarse Padre (ibid., 3,4).

Además, no puede haber más que un Hijo, porque, en Sí mismo, basta a agotar la fecundidad del Padre:

La descendencia de los seres humanos son descendencia de sus progenitores, ya que la misma naturaleza de los cuerpos **no es una naturaleza simple, sino fluctuante y compuesta de partes;** al engendrar los hombres, pierden de su substancia y nuevamente la recuperan con sus comidas. Por esta razón, los hombres, con el tiempo, se hacen padres de muchos hijos. En cambio, Dios, que no tiene partes, es Padre del Hijo sin división ni sufrimiento, pues no hay emanación de lo Inmaterial ni infusión desde fuera, como entre los hombres, y, siendo de naturaleza simple, es Padre de un único Hijo. Esta es la razón por la cual el Hijo es Unigénito, y solo en el seno del Padre, y el Padre no reconoce a nadie más que a El como salido de El, cuando dice: “Este es mi Hijo muy amado, en quien tengo mis

complacencias" (Mt 3,17). Es el Verbo del Padre, y a través de El se puede entender la naturaleza impasible e indivisible del Padre, pues **ni siquiera la palabra humana se engendra con dolor o división, cuánto menos el Verbo de Dios** (*De decr*. 11).

En una doctrina así sobre el Logos **no cabe subordinacion.** Si el Hijo dice: "El Padre es mayor que yo," quiere decir: El Padre es el origen; el Hijo, la derivación (*Or. Arian*. 3,3; 4 EP 760/776). Engendrado eternamente, **el Hijo es de la substancia del Padre,** εκ της ουσίας του πατρός, es consubstancial al Padre, es ομοούσιος. Ambas expresiones las habva utilizado el concilio de Nicea, y Atanasio las considera absolutamente esenciales, mientras que rechaza como insuficiente el término όμοιος:

El decir solamente **"semejante según la esencia"** (όμοιος κατ' ουσίαν) de ningún modo significa "de la esencia" (Εκ της ουσίας), con cuya expresión, como dicen ellos mismos, se quiere significar la legitimidad del Hijo respecto del Padre. Así el estaño es sólo semejante a la plata, el lobo es semejante al perro, y el cobre dorado es semejante al oro auténtico; pero el estaño no proviene de la plata, ni el lobo puede considerarse descendiente del perro. Pero cuando dicen que El es "de la esencia" y "semejante en esencia," ¿qué quieren significar con ello **sino "consubstancial**"? Porque, mientras el decir solamente "semejante en esencia" no implica necesariamente "de la esencia," por el contrario, decir "consubstancial" es afirmar el significado de ambos términos, "semejante en esencia" y "de la esencia." Por consiguiente, ellos mismos (los semiarrianos), en controversia con los que dicen que el Verbo es una criatura, no queriendo conceder que es verdadero Hijo, han sacado sus pruebas contra ellos de ejemplos humanos de hijo y padre, a excepción de que Dios no es como el hombre, ni la generación del Hijo es como la sucesión del hombre, sino tal que pueda atribuirse a Dios y sea acomodada a nuestra inteligencia. Así

han llamado **al Padre Fuente de la Sabiduría y de la Vida, y al Hijo, Resplandor de la Luz Eterna y Descendencia de la Fuente**, ya que El dice: "Yo soy la Vida" y "Yo, la Sabiduría, tengo conmigo la discreción" (Io 14,6; Prov 8,12). Pero Resplandor que procede de la luz, Descendencia que proviene de la fuente. Hijo que procede del Padre, ¿cómo es posible expresar estas cosas tan adecuadamente como con "consubstancial"? (*De syn*. 41).

2. Logos y redención

La raíz de la doctrina atanasiana **del Logos es la idea de la redención.** En su teología son típicas frases como las que siguen:

El se hizo hombre para que nosotros pudiéramos hacernos Dios (θεοποιηθωμεν), y **se manifestó a través de un cuerpo para que nosotros recibiéramos una idea del Padre invisible**; soportó las injurias de los hombres para que nosotros pudiéramos heredar la inmortalidad (*De incarn*. 54).

Viendo el Verbo que no se podía remediar la corrupción de los hombres de ninguna otra manera que con la muerte y siendo imposible que el Verbo sufriera la muerte, siendo inmortal como es e Hijo del Padre, **se toma a este fin un cuerpo capaz de morir, para que, participando del Verbo,** que está sobre todos, pudiera ser digno de morir en lugar de todos y pudiera permanecer incorruptible a causa del Verbo que en él moraba, y de esa manera, en adelante, terminara la corrupción **en todos por la gracia de la resurrección.** Por consiguiente, **ofreciendo a la muerte el cuerpo que había asumido, como víctima y sacrificio libre de toda mancha, destruyó** al instante la muerte en todos sus compañeros por la ofrenda de una (víctima) equivalente. Siendo sobre todos, **al ofrecer su propio templo** e instrumento corpóreo por la vida de todos, el Verbo de Dios satisfizo naturalmente la deuda con su muerte. Y de esta manera El, el Hijo incorruptible de Dios,

unido a todos por una naturaleza semejante, revistió a todos naturalmente de incorrupción **en la promesa de la resurrección.** En efecto, la misma corrupción de la muerte ya no tiene donde apoyarse en las personas humanas **a causa del Verbo, quien por su único cuerpo ha venido a morar entre ellos** (ibid., 9).

De la **voluntad salvadora o salvífica de Dios,** Atanasio deduce **la necesidad de la encarnación y de la muerte de Cristo. No hubiéramos sido redimidos si Dios mismo no se hubiera hecho hombre y si Cristo no fuera Dios.** Al asumir la naturaleza humana, **el Logos deificó a la humanidad.** Venció a la muerte, no sólo por Sí mismo, sino por todos nosotros:

Tomando de nuestros cuerpos uno de igual naturaleza, porque todos nosotros estábamos bajo el castigo de la corrupción de la muerte, lo entregó a la muerte en lugar de todos y lo ofreció al Padre, haciéndolo, además, por pura benignidad, en primer lugar, con el fin de que, muriendo todos en El, la ley que implicaba la corrupción de la naturaleza humana quedara abrogada, en cuanto que su fuerza quedó totalmente agotada en el cuerpo del Señor y no le quedaba ya asidero en los hombres; y en segundo lugar, para que, habiéndose los hombres vuelto a la corrupción, pudiera El devolverlos a la incorrupción y resucitarlos de la muerte por la apropiación de su cuerpo y por la gracia de la resurrección, desterrando de ellos la muerte, como del fuego la paja (ibid., 8).

Si Cristo fuera Dios por participación **y no por naturaleza, jamás podría formar en nadie la semejanza de Dios.** Porque quien no posee nada más que lo que le han prestado otros, no puede comunicar a otros nada:

Al participar de El, participamos del Padre, **pues el Verbo es propio del Padre.** De ahí que, si El fuera también por participación, y no fuera divinidad substancial (que procede) del Padre e Imagen del Padre, no deificaría, pues El mismo había sido también deificado. Es imposible que quien posee por

participación, pueda hacer partícipes a otros de su parte, puesto que lo que tiene no es suyo, sino de Aquel que a El le dio; y lo que ha recibido es justamente la gracia que necesita para Sí (*De syn*. 51).

3. Cristología

El discutir a fondo las relaciones del Hijo con el Padre no impidió a Atanasio contestar a cuestiones **estrictamente cristológicas.** Aun manteniendo la distancia real entre la divinidad y la humanidad **después de la encarnación, recalca la unidad personal de Cristo**:

Así como **es el Verbo de Dios, después "el Verbo se hizo carne."** Y mientras "al principio era el Verbo," en la consumación de los siglos la Virgen concibió en su seno y el Señor se hizo hombre. Y Aquel de quien se dicen las dos afirmaciones es una sola persona, pues "el Verbo se hizo carne." Mas las expresiones que se emplean acerca de su divinidad y acerca de su encarnación tienen un sentido propio que corresponde a cada una de ellas. Y el que escribe acerca de los atributos humanos del Verbo sabe también lo concerniente a su divinidad; y el que explica acerca de su divinidad no ignora lo que pertenece a su venida en la carne; si distingue cada cosa como un "banquero aprobado" y hábil, caminará por el recto sendero de la piedad. Así, pues, cuando hable de su llanto, sabe que el Señor, hecho hombre, mientras con su llanto mostraba su humana naturaleza, como Dios que era resucitó a Lázaro; y sabe que solía sentir hambre y sed físicamente, en tanto que, como Dios, alimentaba a miles de personas con cinco panes; sabe también que, mientras el cuerpo humano yacía en la tumba, fue resucitado como cuerpo de Dios por el mismo Verbo (*De sent. Dion*. 9).

De esta suerte, cuanto el Señor hizo como Dios y como hombre pertenece a una misma persona:

Siendo realmente Hijo de Dios, se hizo también Hijo del hombre, y siendo Hijo unigénito de Dios, se hizo también "primogénito entre muchos hermanos." Por lo tanto, no es que fueran distintos el Hijo de Dios antes de Abrahán y el Hijo de Dios después de Abrahán; ni tampoco que fueran distintos el que resucitó a Lázaro y el que preguntó acerca de él; sino que era el mismo el que dijo como hombre: "¿Dónde yace Lázaro?" (Io 11,34), y el que, en cuanto Dios, le resucitó; era el mismo el que, como hombre y corporalmente, escupió, que el que, en cuanto Hijo de Dios, abrió divinamente los ojos del ciego de nacimiento; padeció en la carne, como dice Pedro (1 Petr 4,1), y, como Dios, abría los sepulcros y resucitaba a los muertos (*Tom. ad Ant*. 7).

Con todo, de investigaciones recientes resulta que en la cristología de San Atanasio no hay puesto para el alma humana de Cristo. A. Stülcken tiene el mérito de haber descubierto que, como teólogo, Atanasio no atribuye ningún papel importante al alma humana de Cristo. Es verdad que G. Voisin trató de refutar este punto de vista, pero M. Richard y A. Grillmeier han llegado a la misma conclusión. Examinando cuidadosamente *Contra* A*rianos* III 35-37, M. Richard ha mostrado la poca consistencia de la argumentación de Atanasio contra los arrianos. Estos fundaban sus objeciones contra la divinidad de Cristo en pasajes de la Biblia que mencionan el sufrimiento interior, el temor y la tristeza del Logos. Se podría esperar que Atanasio demostrara que todo ello no tiene nada que ver con su divinidad y que es obra de su alma humana. En cambio, él nunca explota esta oportunidad y nunca ataca a los arrianos por haber cometido este error. La explicación está en que la forma característica de la cristología primitiva era la cristología del Logos-Sarx. En otros respectos, Arrio y Apolinar estaban en extremos opuestos; sin embargo, son los típicos exponentes de esta tendencia. Ninguno de los dos admite la presencia de un alma humana en Cristo, porque estaban convencidos de que su puesto lo ocupó el Logos.

Se puede considerar también a Atanasio como un representante moderado, **aunque ortodoxo, de esta forma de cristología,** si bien difiere de ambos, de Arrio y de Apolinar, en cu**anto que él nunca niega explícitamente la existencia de un alma humana en Cristo.** Desde su ángulo de vista predominantemente soteriológico, Atanasio se contenta con destacar en Cristo el Logos y la Sarx, pero se abstiene de responder a cuestiones referentes al lazo de unión entre el Logos y su Carne. Esto llama aún más la atención si recordamos que un siglo antes Orígenes había introducido ya el concepto del alma de Cristo como intermedio entre Dios y la Carne (cf. vol.1 p.378).

En *Tom. ad Antioch*. 7 hay un pasaje que se ha solido aducir para probar que Atanasio creía en un alma humana de Cristo. La traducción que ordinariamente se hace de ese pasaje reza así:

Sostenía que el Salvador no tenía un cuerpo sin alma (ου σώμα αψυχον), ni sin sentido, ni sin inteligencia; pues no era posible que, cuando el Señor se hizo hombre por nosotros, su cuerpo fuera sin inteligencia, ni la salvación se realizó en el mismo Verbo con sólo el cuerpo, sino también con el alma.

Sin embargo, Grillmeier opina que, si se hace justicia al contexto, las palabras ου σώμα αψυχον no deben traducirse por "cuerpo sin alma," sino por "cuerpo sin vida."

Si bien es verdad que Atanasio conoce bien el concepto de la muerte como separación del alma y del cuerpo, sin embargo, al hablar de la muerte de Cristo, no menciona para nada el alma, sino que, siguiendo la cristología del Logos-Sarx, sustituye el alma por el Logos. De esta manera, para él la muerte de Cristo es la separación del Logos y del cuerpo. Esta idea aparece tanto en sus escritos más antiguos como en los más recientes. En uno de sus primeros escritos, en *De incarnatione* (22), observa:

Digo una vez más que, si su cuerpo hubiera caído enfermo y el Verbo se hubiera separado de él a la vista de todos,

hubiera sido impropio que quien curó las enfermedades de otros permitiera que su propio instrumento se consumiera en enfermedades. A la verdad, ¿cómo hubiera creído que arrojaba las enfermedades de los demás, si su propio templo caía enfermo en El?

En *Orationes contra Arianos*, que es su obra dogmática más importante, explica la muerte de Cristo en los mismos términos de Logos-Sarx. Discutiendo los pasajes de Juan 12,27 y 10,18, afirma:

El que como hombre dijo: "Ahora mi alma se siente turbada," dijo también como Dios: "Tengo poder para dar mi vida y poder para volver a tomarla." Porque el turbarse era propio de la carne, pero el tener poder para dar la vida y tomarla de nuevo, cuando El quisiera, no es propio de hombres, sino del poder del Verbo. Porque el hombre no muere a su arbitrio, sino por necesidad de naturaleza y contra su voluntad; el Señor, en cambio, siendo inmortal como es, pero teniendo una carne mortal, tenía en su poder, como Dios, separarse libremente del cuerpo y tomarlo nuevamente, o cuando quisiera (3,57).

Así, pues, en su explicación de la muerte de Cristo no hay espacio para el alma humana. Por último, en su *Epístola a Epicteto*, hablando de algunos que pretenden que el Logos se transformó en carne, hace referencia al *descensus ad inferos* de Cristo sin mencionar siquiera el alma:

Mas en el cuerpo que fue circuncidado, traído y llevado; que comió, bebió y se fatigó; que fue clavado en el árbol y padeció, moraba el Verbo de Dios, impasible incorpóreo. Este fue el cuerpo que fue depositado en la tumba cuando partió el Verbo... Y esto, antes que nada, demuestra la necedad de quienes afirman que el Verbo se transformó en huesos y carne. Si así hubiera sido, no habría habido necesidad de sepulcro, puerto que el cuerpo habría ido por sí mismo a predicar a los espíritus en el Hades. Pero de hecho fue El mismo (el Verbo) a predicarles, mientras José envolvía el cuerpo en una sábana y lo

depositaba en el Gólgota. Con lo cual se demostró a todos que el cuerpo no era el Verbo., sino que el cuerpo era del Verbo (5/6).

No habla, pues, para nada del alma que abandona al cuerpo; ello prueba que el alma de Cristo no entra en su concepto de la muerte del Salvador y de su descenso a los infiernos.

El argumento que prueba **que María es en realidad de verdad "madre de Dios"** (Θεοτόκος) **es la unidad personal que existe entre las naturalezas divina y humana:** "La Escritura contiene una doble descripción del Salvador: que fue siempre Dios, y es el Hijo, siendo el Verbo, el Resplandor y la Sabiduría del Padre; y que más tarde tomó por nosotros carne de una Virgen, Madre de Dios (Θεοτόκου), y se hizo hombre" (*Or. Arian*. 3,29; 3,14).

Otra consecuencia de la unidad personal de Cristo es la *communicatio idiomatum*. Por esta razón, Cristo tiene derecho a la adoración aun en su naturaleza humana:

Nosotros no adoramos a una criatura, ni mucho menos. Tal error es propio de paganos y arrianos. Adoramos más bien al Verbo de Dios, Señor de la creación, encarnado. Porque aun cuando la misma carne sea también, en sí misma, parte del mundo creado, sin embargo se ha convertido en cuerpo de Dios. Y nosotros no separamos del Verbo el cuerpo como tal y lo adoramos, ni tampoco, cuando queremos adorar al Verbo, le apartamos de la carne, sino, sabiendo como sabemos que. según lo hemos dicho más arriba, "el Verbo se hizo carne," le reconocemos como Dios aun cuando exista en la carne. ¿Quién es, pues, tan insensato que diga al Señor: "Apártate del cuerpo para que pueda adorarte"? (*Epist. ad Adelph*. 3).

Por el contrario, **la encarnación y la muerte de Cristo no acarrearon vergüenza a Dios, sino gloria, y a nosotros nos proporcionaron mayores motivos para adorar al Señor:**

El Verbo no sufrió menoscabo al recibir el cuerpo, para que tratase de alcanzar gracia, sino más bien deificó lo que había

asumido y, aún más, lo dio gratuitamente al género humano. Porque, así como fue siempre adorado por ser el Verbo y por subsistir en la forma de Dios, así también, siendo el mismo, hecho hombre y de nombre Jesús, tiene bajo sus pies a la creación entera, que hinca su rodilla ante El en su Nombre y confiesa que la encarnación y la muerte, según la carne, del Verbo no han redundado en deshonor de su divinidad, **sino en gloria del Padre.** Porque es gloria del Padre que el hombre, creado y luego perdido, haya sido encontrado de nuevo, y que, habiendo muerto, **haya sido resucitado y convertido en templo de Dios.** Puesto que, mientras las potestades del cielo, los ángeles y los arcángeles, que siempre adoraron al Señor, **ahora le adoran en el Nombre de Jesús,** es privilegio nuestro y nuestra encumbrada exaltación el que el Hijo de Dios sea adorado aun hecho hombre y que a las potestades celestes no les extrañe el ver que todos nosotros, **que formamos un solo cuerpo con El, somos introducidos en su reino** (*Or. Arian*. 1,42).

4. Espíritu Santo

La doctrina de Atanasio sobre la divinidad del Espíritu Santo y sobre su consubstancialidad con el Padre sigue la línea **del pensamiento cristológico de los alejandrinos. El Espíritu Santo tiene que ser Dios, porque, si fuera una criatura, no tendríamos nosotros, en El, ninguna participación de Dios:** este pensamiento recurre una y otra vez en sus *Cartas a Serapión*:

¿Cómo puede ser uno de tantos y pertenecer al número de los que de El participan, uno que no es santificado por otro ni participa en la santificación, sino que El mismo hace a otros partícipes y **en El se santifican todas las criaturas**?

Si nosotros nos hacemos *"partícipes de la divina naturaleza"* (2 Petr 1,4) por comunicación del Espíritu, sería **insensato** quien afirmara que el Espíritu tiene una naturaleza

creada **y no la naturaleza de Dios.** Pues es por El por quien son divinizados precisamente aquellos en quienes está El. **Si El diviniza, no cabe duda de que su naturaleza es divina** (1,23-24).

En segundo lugar, **el Espíritu Santo forma parte de la Trinidad y**, como la Trinidad es homogénea, el Espíritu no es criatura, sino Dios: Es una locura llamarle criatura. **Si fuera criatura, no podría figurar en la Trinidad. Porque la Trinidad, toda ella, es un solo Dios.** Basta saber que el Espíritu no es una criatura y que no se incluye entre las cosas creadas. Porque a la Trinidad no se le mezcla nada extraño; es indivisible y homogénea (1,17).

Es consubstancial (ομοούσιος) al Padre, igual que el Hijo:

Si el Espíritu Santo es uno y, en cambio, las criaturas muchas y los ángeles también muchos, ¿qué parecido puede haber entre el Espíritu y las cosas creadas? Es evidente también que el Espíritu no pertenece al número de los muchos ni es tampoco un ángel. Mas por ser uno, y aún más por pertenecer al Verbo, que es uno, y pertenecer a Dios, que es uno, es también consubstancial a El (ομοούσιος). Estas afirmaciones [de la Escritura] acerca del Espíritu Santo, por sí solas, muestran que, en cuanto a naturaleza y esencia, no tiene nada en común con las criaturas ni nada que sea propio de ellas, sino que es distinto de las cosas creadas, y pertenece, y no es extraño, a la esencia y a la divinidad del Hijo; en virtud de esta esencia y naturaleza pertenece a la Santa Trinidad (1,27).

Que el Espíritu Santo debe su existencia al Hijo, fue idea de Orígenes. Se advierte una tendencia parecida en los escritos de Atanasio. Afirma, por ejemplo: “No es que el Hijo participe del Espíritu para de esta manera poder estar también El en el Padre, ni tampoco se puede decir que reciba El al Espíritu, sino que más bien es El quien lo comunica a todos; y no es el Espíritu el que une al Verbo con el Padre, sino más bien el

Espíritu es el que recibe del Hijo... El es el que, como se ha dicho, da al Espíritu, y cuanto tiene el Espíritu lo tiene del Verbo" (*Or. Arian*. 3,24).

Atanasio afirma explícitamente que el Espíritu Santo "procede del Padre" (*Ep. Ser*. 1,2). La cuestión estriba en saber si enseña la doctrina de una doble procesión, a saber, del Hijo y del Padre. **En ninguna parte afirma explícitamente que** el Espíritu Santo proceda del Hijo; pero que el Espíritu **proceda del Hijo, o del Padre a través del Hijo, es un corolario necesario de toda su argumentación.** En efecto, todo lo que dice acerca de la procesión del Espíritu Santo no tendría sentido **si no estuviera él convencido de que el Espiritu Santo procede también del Hijo.** Su misma procesión del Padre la deducimos del conocimiento que tenemos de la misión que ha recibido del Verbo, según se deduce claramente de esta observación de Atanasio: "Así como el Hijo, el Verbo viviente, es uno, así también la actividad vital y el don con que santifica e ilumina debe ser uno, perfecto y completo, del cual se dice que procede (ἐκπορεύεσθαι), del Padre, porque brilla y es enviado y es dado por el Verbo, quien a su vez es del Padre" (*Ep.Ser*. 1,20).

5. Bautismo

Atanasio considera **inválido el bautismo** conferido por los arrianos. En su *primera carta a Serapión* (30) dice: "Nos une a Dios la fe en la Trinidad, que nos ha sido transmitida. El que quita algo a la Trinidad y es bautizado en el nombre del Padre solamente, o en el nombre del Hijo solamente, o en el Padre y en el Hijo sin el Espíritu Santo, no recibe nada..., porque el rito de la iniciación **es en la Trinidad.** El que separa al Hijo del Padre o reduce al Espíritu Santo al nivel de las criaturas, no tiene ni al Hijo ni al Padre, sino que está sin Dios, peor que un infiel, y es cualquier cosa menos cristiano." De estas palabras cabría deducir que Atanasio critica el bautismo de los arrianos por no

usar la fórmula trinitaria requerida. Sin embargo, no es así. La objeción principal de Atanasio es la misma que hicieron **Cirilo de Jerusalén, Basilio Magno,** los *Cánones apostólicos* (46; 47) y las *Constituciones apostólicas* (19). Se funda en que la fe con que se confiere es defectuosa, como resulta evidente de su segundo *Discurso contra los arrianos* (42-43) :

Estos [los arrianos] corren el peligro de perder también la plenitud del sacramento; me refiero al bautismo. Porque, si la iniciación se da en el nombre del Padre y del Hijo y ellos no expresan al verdadero Padre, porque, al negar al que procede de El y es semejante a El en substancia, niegan también al verdadero Hijo y mencionan a otro de su propia invención, creado de la nada, ¿cómo no será un rito totalmente vacío e infructuoso el que ellos administran, que tiene, sí, apariencia, pero que en realidad nada aprovecha a la piedad? Porque los arrianos no bautizan en el Padre y en el Hijo, sino en el Creador y en la criatura, en el Hacedor y su obra. Como la criatura es otra cosa que el Hijo, el bautismo, que se supone administrado por ellos, es distinto del bautismo verdadero, aunque afecten nombrar el nombre del Padre y del Hijo, por ser palabras de la Escritura. Ya que no confiere bautismo quien dice simplemente: "¡Oh Señor!," sino el que juntamente con el nombre tiene también la recta fe. Por consiguiente, fue ésta la razón por la cual nuestro Salvador tampoco mandó simplemente bautizar, sino que primeramente dice: "Enseñad"; y después: "Bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo," para que de la instrucción naciera la recta fe y con la fe se realizara la iniciación del bautismo.

Existen también otras muchas herejías, que pronuncian solamente las palabras, pero no piensan rectamente, como queda dicho, **ni tienen una fe sana, y, consiguientemente, el agua que ellos administran resulta infructuosa por defecto de piedad,** de suerte que aquel a quien rocían con ella, **en vez de redimirse, queda contaminado con la impiedad...** Por

ejemplo, los maniqueos y frigios y los discípulos del Samosateno, aunque pronuncian los nombres, sin embargo son herejes. Así también los que sienten con Arrio siguen la misma marcha, aun cuando reciten las palabras que están escritas y pronuncien los nombres; también ellos juegan con los que de ellos reciben (el rito).

Interesa advertir que aquí Atanasio menciona a los seguidores de Pablo de Samosata entre los herejes que usaban la fórmula bautismal prescrita. También el concilio de Nicea (canon 19) considera inválido su bautismo, lo mismo que Atanasio, porque dispone: "Respecto a los paulianistas que deseen volver a la Iglesia católica, se ha de observar la norma de que deben ser bautizados nuevamente."

6. Eucaristía

En el fragmento de su sermón *A los recién bautizados*, que nos ha conservado Eutiquio de Constantinopla (PC 26,1325), Atanasio dice claramente:

Verás a los levitas traer panes y un cáliz de vino y colocarlos sobre la mesa. **Mientras no se hagan las invocaciones y oraciones, no hay más que pan y cáliz.** Pero después que se hayan pronunciado las grandes y admirables oraciones, **entonces el pan se convierte en cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo y el vino se convierte en su sangre.** Acudamos a la celebración de los misterios. **Mientras no se hagan las oraciones e invocaciones, este pan y este vino son simplemente [pan y vino].** Pero, después que se pronuncian las grandes oraciones y santas invocaciones, **el Verbo desciende al pan y al cáliz y se convierte en cuerpo del Verbo.**

Otro pasaje acerca de la Eucaristía se encuentra en sus *Cartas a Serapión* 4,19. Algunos sabios han aducido este texto para probar que Atanasio **consideraba la Eucaristía como símbolo del cuerpo y de la sangre del Señor, y no como su cuerpo y sangre reales**. Mas, examinado en su contexto, el

pasaje en cuestión no justifica semejante interpretación. Atanasio introduce a Jesús prometiendo a los Apóstoles que les dará su cuerpo y su sangre como comida espiritual (πνευματικώς). Con esta expresiσn, Atanasio quiere refutar la falsa interpretaciσn de los habitantes de Cafarnaïm, que pensaron en la carne de Cristo en su estado natural. Se darα a los Apσstoles el cuerpo y la sangre del Seρor en una forma espiritual (πνευματικώς δοθήσεται τροφή), en prenda de la resurreccisn a la vida eterna. Así es que no cabe dar a las palabras de Atanasio una interpretación simbólica en el sentido de Zwinglio.

Serapión de Thmuis.

Antes de ser obispo de Thmuis, lugar del Egipto Inferior, Serapión había sido superior de una colonia de monjes. Sozomeno (*Hist. eccl.* 4,9) le llama "prelado distinguido por la admirable santidad de su vida y por el poder de su elocuencia." San Jerónimo (*De vir. ill*. 99) afirma que se le dio el título de *Scholasticus* a causa de su gran saber. Fue íntimo amigo de San Antonio el Ermitaño, quien le hizo confidente de sus visiones (Atanasio, *Vita Ant*. 82) y le dejó una de sus pieles de oveja (ibid., 91); la otra la recibió Atanasio. Este le dirigió una serie de cartas importantes. Ya el año 339, Atanasio envió una de sus cartas festales "al querido hermano y colega nuestro en el ministerio" (PG 26,1412-4), lo cual indica que en esa fecha Serapión estaba va consagrado. En otra carta, Atanasio le describe la muerte de Arrio y refuta la opinión de los que creían que el hereje se había reconciliado con la Iglesia. Los detalles se los había suministrado su presbítero Macario, que se encontraba en Constantinopla cuando murió Arrio; Atanasio estaba a la sazón desterrado en Tréveris. Esta carta la escribió evidentemente el año 358. Pero las más importantes son las

cuatro que le dirigió Atanasio acerca del Espíritu Santo (cf. *supra*, p.59-60); representan el primer tratado en forma sobre este tema y atestiguan el mutuo respeto y la frecuencia de sus relaciones. Además, el año 356, Atanasio envió a Serapión, juntamente con otros cuatro obispos egipcios y tres presbíteros, a la corte de Constancio a refutar las calumnias del partido arriano y ganar al emperador. Precisamente bajo este mismo emperador fue alejado de su sede y sufrió como "confesor." No se conoce la fecha exacta de su muerte. Según Epifanio (*Haer*. 73,26), al sínodo de Seleucia del 359 asistió como obispo de Thmuis un tal Ptolomeo. Sería precipitado deducir de esto que Serapión ya había muerto para Es más probable que Ptolomeo fuera un usurpador y que Serapión estuviera desterrado. Además, en un fragmento de una carta que Apolinar escribió a Serapión y que se ha conservado en el *Adv. fraudes Apollinaristarum*, se alude a una comunicación enviada a Corinto por Atanasio sobre la cuestión cristológica. Esta última no parece ser otra cosa que la carta de Atanasio a Epicteto (cf. *supra*, p.61s); por la fecha en que está escrita, no es posible que en el otoño del 359 Serapión estuviera va muerto. Aun cuando Lietzmann (*Apollinaris* p.279) se haya equivocado al señalar el año 370 como fecha de su composición, hay pruebas suficientes para afirmar que Serapión debió de morir después del año 362.

Sus Escritos.

San Jerónimo (*De vir. ill*. 99) nos dice que Serapión escribió un excelente tratado contra los maniqueos (cf. *infra*, p.372), otro sobre los títulos de los salmos y valiosas cartas a diversas personas. La obra sobre los salmos se ha perdido. En cambio, se ha descubierto recientemente el texto completo del escrito contra los maniqueos.

1. Contra los maniqueos

Su texto tuvo una historia complicada. Apareció primeramente en *Antiquae Lectiones*, vol.5 (Ingolstadt 1608) de Canisio, en una traducción latina hecha por el jesuita español Francisco de Torres. La primera edición griega la preparó J. Basnage fundándose en un solo manuscrito del siglo XVII de la *Stadtbibliothek* de Hamburgo, que contiene, además, el tratado de Tito de Bostra contra los maniqueos. Esta edición fue la base de todos los textos griegos impresos hasta que el cardenal Pitra llamó la atención sobre un códice del siglo XI de la *Biblioteca di San Carlo*, de Génova; al igual que el manuscrito de Hamburgo, contenía una copia fragmentaria del tratado de Serapión, seguido de los libros 1-3 del *Contra Manichaeos* de Tito. El nuevo manuscrito resultó ser el arquetipo, tanto del manuscrito de Hamburgo como de otros dos manuscritos de Roma de los siglos XVII y XVIII, respectivamente. El códice llevó, además, a A. Brinkmann a un descubrimiento importante. Ninguno de los ejemplares del tratado de Serapión era completo: pero, analizando hábilmente el volumen de Génova, probó que en una época remota, habían trastornado el orden de las páginas. El desorden fue debido a la equivocación de algún encuadernador, que dislocó unas tres cuartas partes del total de los folios. Se perdió una hoja, pero el resto quedó disperso en el opúsculo de Tito de Bostra. De esta manera, Brinkmann consiguió reconstruir prácticamente todo el tratado de Serapión, demostrando que Migne (PG 40,900-924) sσlo contiene una cuarta parte del original. Estaban así las cosas, cuando en 1924 Eustratiades y Arkadios publicaron el catálogo de la biblioteca del monasterio de Vatopedi en el Monte Athos. Daba noticia de un manuscrito del siglo XII, desconocido hasta entonces, que contiene, entre una serie de tratados patrísticos, el *Contra los maniqueos* de Serapión completo. Un año más tarde, R. P. Casey obtuvo un facsímil, y las deducciones de Brinkmann resultaron ser notablemente exactas. El texto convalida sus conclusiones y llena, además, la laguna causada por la pérdida

de una hoja. Finalmente, el año 1931, Casey publicó una nueva edición basada en los códices de Athos y Génova. Era la primera vez que el opúsculo de Serapión completo se ponía a disposición de los estudiosos.

Entonces se explicó por qué lo llama San Jerónimo un *egregius liber* y por qué le dieron a su autor el sobrenombre de *Scholasticus*. Hay abundantes pruebas de su erudición retórica, filosófica y teológica. Es verdad que no fue intención de Serapión refutar todo el sistema maniqueo, como lo hiciera Alejandro de Licópolis y, más tarde, San Agustín. Se limita a criticar los puntos principales, especialmente la teoría dualista de un primer principio bueno y otro malo, las objeciones contra el Antiguo Testamento y ciertas partes del Nuevo. Pero demuestra gran habilidad y penetración al probar que estas doctrinas básicas del maniqueísmo son ilógicas e inconsistentes.

En cuanto a la doctrina cristológica de Serapión, hay que advertir que, a pesar de sus relaciones amistosas con Atanasio, **no aplica al Hijo de Dios la expresión nicena *homoousios*, sino simplemente *homoios*** (48,20s). El término *homoousios* aparece en 27,6, donde afirma el autor que las criaturas no son de la misma substancia que el Creador (*homoousia*). Por 25,13-8 y 37,11-3 se deduce que, en el canon de Serapión, el Evangelio de San Marcos ocupaba el primer puesto, y el de San Mateo, el segundo. En 11,1s tenemos una de las más antiguas referencias al culto cristiano de las reliquias. Los capítulos 29 y 30 tratan de las relaciones entre los demonios y el abismo (cf. Lc 8,31). Si bien Serapión considera el *abismo* del Evangelio como un lugar de castigo y de tortura, su finalidad principal es servir de remedio al pecador (30,1-5); existe sólo para sosegarle e iluminarle (30,9). Esta manera de concebir el infierno parece estar influenciada por Orígenes.

2. El Eucologio.

Un manuscrito único, del siglo XI (n.149), del monasterio Laura del Monte Atrios, contiene un *euchologion* o sacramentarlo que se atribuye a Serapión, obispo de Thmuis. Es una colección de treinta oraciones, de origen ciertamente egipcio, que data, en su forma actual, del siglo IV, probablemente antes, más bien que después, del año 350. El nombre de Serapión se encuentra en la inscripción de la primera y decimoquinta oración, pero las demás fueron compuestas también por el mismo autor, como es fácil probar por su terminología contenido. Dieciocho se relacionan con la liturgia eucarística, siete con el bautismo y confirmación, tres con las órdenes, dos con la bendición del aceite y con los funerales. A las treinta oraciones sigue en el manuscrito una *Carta acerca del Padre y del Hijo*, de carácter dogmático.

La oración de ofrenda es una anáfora que consta de Prefacio, que termina en el *Sanctus*, oblación y narración de la Institución, invocación del Logos, intercesión en favor de los vivos, intercesión en favor de los difuntos, recitación de los Dípticos y oración por los oferentes.

En esta anáfora merecen destacarse varios puntos que llaman la atención. Tenemos aquí el testimonio seguro **más antiguo del uso del *Sanctus* en la liturgia eucarística.** La transición del *Sanctus* a las palabras de la Institución es también típica de la liturgia egipcia más reciente. Pero es todavía más sorprendente el que, entre las palabras de la Institución que se pronuncian sobre el pan y las que se pronuncian sobre el cáliz, **se inserta una oración por la unión de la Iglesia, tomada de la *Didaché*** (9,4). Es cierto que algunas frases del Prefacio coinciden al pie de la letra con la liturgia que se conoce **con el nombre de liturgia de San Marcos.** Por otra parte, examinándola de cerca, es evidente que la anáfora presenta muchas particularidades propias. Algunos pasajes reflejan un colorido predominantemente especulativo y teológico, y más específicamente "gnóstico," que **no proviene de la tradición**

antigua, sino que representa la contribución propia de Serapión. El autor da muestras de una osada independencia, que le lleva a crear oraciones enteramente nuevas y a revisar las fórmulas cristianas antiguas. Por esta razón, su canon eucarístico, aunque de gran valor para la historia de la liturgia, es, con respecto a la tradición, sólo un testigo de segunda clase. La misma epiclesis del Logos parece también una contribución propia de Serapión. Pedro y Teófilo, patriarcas de Alejandría, atestiguan que ni Atanasio ni las liturgias de Alejandría conocieron nunca semejante invocación pidiendo la venida del Logos sobre el pan y el cáliz; pero se puede probar que depende de oraciones eucarísticas gnósticas, y de hecho presenta algunas analogías con ellas.

La *Carta acerca del Padre y del Hijo*, que en el manuscrito sigue inmediatamente después de las treinta oraciones del *Euchologion*, no lleva nombre alguno. G. Wobbermin sostiene que se debe atribuir a Serapión, pero el estilo difiere del que vemos en el tratado *Contra los maniqueos* y en el *Euchologion*. La doxología con que termina la carta: "Al Dios sabio e invisible, honor y poder, grandeza, magnificencia, ahora y siempre; fue, es y será por generaciones y generaciones, por los siglos de los siglos incorruptibles y eternos. Amén," es muy distinta de la doxología estrictamente trinitaria dirigida a Dios Cristo en el Espíritu Santo, que aparece en términos casi idénticos al final de todas las oraciones del sacramentarlo de Serapión. El autor de la carta tiene una idea confusa acerca de la tercera Persona. Siguiendo a "los santos maestros de la Iglesia católica y apostólica," quiere probar que el Hijo es coeterno con el Padre. Probabilísimamente pertenece a una generación más antigua de adversarios de la herejía arriana.

El manuscrito que contiene el *Euchologion* de Serapión lo encontró A. Dimitrijewsky, a quien debemos también la primera edición publicada el año 1894. Cuatro años más tarde la volvió a editar G. Wobbermin, que no se había enterado de la

edición anterior. Han aparecido después otras ediciones preparadas por F. E. Brightman, con la secuencia correcta de las oraciones, y por F. X. Funk.

3. Cartas.

De las "valiosas cartas a diversas personas" que, según San Jerónimo (*De vir. ill.* 99), escribió Serapión, sólo quedan unas pocas. Dos de ellas las descubrió el cardenal Mai. La primera es una breve carta de consuelo dirigida al obispo Eudoxio, que se hallaba enfermo; la segunda es una carta, más larga, de aliento a los monjes de Alejandría. En esta última emplea la expresión "Trinidad consubstancial" (όμοούσιος τριάς). Con todo, un fragmento griego, publicado por el cardenal Pitra (*Analecta sacra* 2 [París 1884] proleg. XL; *Analecta sacra et classica* I [París 1888] 47) es una prueba de que en un tiempo existió una colección de treinta y tres cartas. Hay esperanza de que todavía se llegue a recobrar algunas de estas cartas. Draguet, por ejemplo, ha publicado recientemente una que Serapión dirigió a unos discípulos de San Antonio el ermitaño con ocasión de su muerte (356). Una versión armenia, publicada en 1885, comprende solamente la mitad del texto. En cambio, la versión siríaca, descubierta por Draguet, da la carta completa, que parece auténtica. Las dos versiones se hicieron del original griego, que ya no existe.

Los fragmentos siríacos de una Homilía sobre la virginidad, una Carta a los confesores y un breve fragmento dogmático, publicados por Pitra (*Analecta sacra* 4 [París 1883] 214-5; 443-4) son de dudosa autenticidad. Devreesse ha publicado varios fragmentos de un comentario al Génesis. La *Vida de Juan Bautista*, que se conserva en una versión árabe y se atribuye a un obispo egipcio llamado Serapión, no puede ser auténtica.

Dídimo El Ciego.

Dídimo, apellidado "el Ciego," se destaca entre los jefes de la escuela catequética de Alejandría en el siglo IV. Nacido hacia el año 313, perdió la vista a la edad de cuatro años, según nos informa Paladio (*Hist. Lausiac*. 4). La alta estima de que gozó en vida brotó en parte de la espontánea admiración provocada por un hombre que, a pesar del enorme impedimento de una ceguera que le duró toda la vida, allegó un asombroso tesoro de erudición, y ello sin haber ido nunca a la escuela ni haber aprendido siquiera a leer. Fue un verdadero prodigio de conocimientos enciclopédicos, pero no fue, bajo ningún concepto, una inteligencia brillante u original. Se mantuvo al margen de las controversias religiosas de su tiempo, y, sin embargo, ejerció una influencia realmente fuerte en el pensamiento teológico contemporáneo. Atanasio no dudó en colocarle en un cargo de extremada responsabilidad como jefe de la escuela catequética de Alejandría (Rufino, *Hist. eccl*. 2,7). Fue el último de sus ilustres maestros, pues la famosa escuela se cerró poco después de su muerte. Sus discípulos más conocidos son **San Jerónimo y Rufino.** El primero menciona repetidas veces a Dídimo como su *magister* (*Epist*. 50,1; 84,3; *Comm. in Osee proph. pról*.; *Comm. in epist. ad Ephes. pról*.), ensalza su saber y da fe de la influencia que ejercía sobre los teólogos de su tiempo, tanto occidentales como orientales (*Liber de Spir. Sancto*, Praef. ad Paulin.). El segundo le llama "profeta" y "hombre apostólico" (Rufino, *Apol. in Hier*. 2,25). Pero Dídimo no se granjeó la admiración de sus contemporáneos solamente por su saber. Su ascetismo le valió un renombre igual. Vivió una vida casi eremítica. San Antonio, padre del monaquismo, le visitó varías veces en su celda, y Paladio le hizo allí cuatro visitas en un período de diez años (*Hist. Lausiac*. 4). Tenía ochenta y cinco años de edad cuando murió hacia el año 398.

I. Sus Obras.

Su vasta erudición, que asombraba a sus contemporáneos, la hizo visible en gran número de escritos. Según Paladio, "interpretó el Antiguo y Nuevo Testamento palabra por palabra, y tanta atención prestó a la doctrina, exponiéndola con sutileza y seguridad a la vez, que sobrepasó a todos los antiguos en conocimiento" (1.c.). Esta afirmación coincide exactamente con lo que nos dice San Jerónimo; éste califica sus obras de *plura et nobilia*, y menciona, además de los comentarios sobre gran número de libros bíblicos, tratados como el *De Spiritu Sancto*, el *De dogmatibus* y dos libros *Contra Arianos*: pero añade al terminar su enumeración: "y muchas otras cosas cuya relación sería una obra por sí sola" (*De vir. ill.* 109).

Desgraciadamente, de su abundante producción sólo quedan pequeñísimos restos, debido al nublado de sospechas que cayó sobre el nombre y la fama de Dídimo durante las controversias origenistas. Después de todo, se había atrevido a defender al gran alejandrino y su obra *De principiis* como enteramente ortodoxos. No es de extrañar, pues, que en el siglo VI y siguientes fuera condenado como partidario de la preexistencia del alma y de la apocatástasis. Los obispos que se reunieron en Constantinopla para el quinto concilio ecuménico del año 553 anatematizaron, por estas doctrinas, a Orígenes, Dídimo y al diácono Evagrio Póntico. Como consecuencia de esta condenación, se perdieron casi todas las obras de Dídimo.

1. Sobre la Trinidad

Afortunadamente, entre los escritos que han llegado hasta nosotros se encuentra su obra principal, los tres libros *Sobre la Trinidad* (Τα περί τρίαδος τρία βιβλία), compuestos entre los años 381 y 392. Quizás debamos su conservación al hecho de no estar manchados de oriegenismo. El mismo Jerónimo admite: "Certe in Trinitate catholicus est" (*Lib. II adv.*

Rufin. 16). Efectivamente, está completamente de acuerdo con Atanasio en su defensa de **la consubstancialidad de las tres divinas Personas**. Rechaza la dependencia de toda clase y, al final, contesta a las objeciones que alegaban los arrianos y macedonianos. El libro primero trata del Hijo; el segundo, del Espíritu Santo, y el tercero resume los anteriores y discute los pasajes bíblicos más importantes en que los adversarios basaban sus conclusiones. Aunque el tratado es una prueba de la enorme erudición bíblica de su autor, **no pasa de ser una vasta colección de textos bíblicos ,** estudiados a veces con verdadera profundidad, pero **tergiversados** también en ocasiones.

2. Sobre el Espíritu Santo

En su *De Trinitate*, Dídimo se refiere por dos veces (3,16.21) a su tratado *Sobre el Espíritu Santo* (Περι του Αγίου Πνεύματος λόγος). El original griego se ha perdido, pero nos queda una versión latina, que preparó San Jerónimo entre los año? 381 y 392 a una sugerencia del papa Dámaso (PL 39,1031-1086). El año 381, San Ambrosio, para escribir su *De Spiritu Sancto*, utilizó como fuente el texto griego, hasta el punto de que San Jerónimo, en la introducción a su traducción latina, le acusa de plagio; así, pues, Dídimo compuso esta obra antes del año 381 por lo menos. Recientemente E. Staimer ha sugerido los años 355-358 como tiempo de composición. Es una de las mejores monografías escritas sobre este tema en el siglo IV. La primera parte (c.4-29) prueba que el Espíritu Santo no es una criatura, sino que es consubstancial con el Padre y el Hijo; la segunda (c.30-59) trata de los textos escriturísticos que confirman la doctrina católica y refutan las objeciones de los pneumatómacos. Prescindiendo de la traducción de las expresiones y términos trinitarios, de la que no se puede fiar, la traducción de San Jerónimo es tan fiel, que reproduce aun las citas equivocadas.

3. Contra los maniqueos

Este tratado se conserva en griego y consta de 18 capítulos breves. En su forma actual, la introducción se presenta mutilada y prevalece la impresión de que el texto solamente es un extracto de una obra amplia. Con todo, parece auténtica; Dídimo se enzarza en polémicas con los maniqueos en sus tratados *Sobre la Trinidad* y *Sobre el Espíritu Santo*, así como en sus comentarios a la Biblia. Apenas hay ninguna indicación de que el autor haya sido influenciado por el libro de Serapión del mismo nombre (cf. *supra*, p.84s), aunque sí parece que lo conoce.

4. Obras dogmáticas que se han perdido

a) De dogmatibus et contra Arianos.

En su *De Trinitate*, Dídimo se refiere, no menos de catorce veces, a otra obra suya que él llama πρώτος λόγος, *Tratado primero*, y que durante mucho tiempo se creyó que se había perdido. Sin embargo, este tratado, probablemente el mismo que los dos libros *De dogmatibus et contra Arianos* que menciona San Jerónimo (*De vir. ill.* 109), parece que hay que identificarlo con los libros IV y V que muchos manuscritos y las más de las ediciones impresas agregan a manera de apéndice al *Contra Eunomium* de San Basilio (cf. *infra*, p.219). Este material, aunque se le atribuya desde el siglo V, decididamente no pertenece a San Basilio. Por otra parte, presenta una serie de rasgos comunes con el *De Trinitate* y el *De Spiritu Sancto* de nuestro autor, y, lo que es más importante, aun cuando aparece sólo como un compendio o un extracto, su texto coincide con las catorce alusiones que encontramos en el *De Trinitate*. El original no abreviado debió de componerse el año 392, el mismo en que San Jerónimo publicó su De viris illustribus. Hay razones para suponer que, cuando en *De Spiritu Sancto* 32 habla de un *Dogmatum volumen* como de un escrito suyo anterior, se refiere a esta obra.

b) Sectarum volumen

No se conserva nada de su tratado *Sectarum volumen*, mencionado en *De Spir. Sancto* 5 y 20. En él, Dídimo explicaba, entre otras cosas, que el Espíritu Santo no recibe sabiduría, sino que es sabiduría.

c) Defensa de Orígenes.

Según Sócrates (*Hist. eccl*. 4,25), Dídimo dedicó una obra a defender y exponer el *De principiis* de Orígenes; pero de ella no ha quedado nada. Trató de demostrar que Orígenes había sido mal interpretado por gente simple, incapaz de comprender sus ideas. Dice San Jerónimo que Dídimo dio una interpretación ortodoxa a la doctrina trinitaria de Orígenes, pero que aceptó sin titubear sus otros errores referentes al pecado de los ángeles, a la preexistencia de las almas, a la apocatástasis, etc. (*Adv. Rufin*. 1,6; 2,16). El mismo Jerónimo nos informa acerca de otro tratado de tendencia origenista. Lo escribió por sugerencia de Rufino, quien pasó en Egipto los años 371 al 377, para responder a la siguiente cuestión: "*Quare moriantur infantes, cum propter peccata corpora acceperint*?" La explicación de Dídimo era la siguiente: "Non eos mu a peccasse et ideo corporum carcerea tantum eis tetigisse sufficere" (Jerónimo, *Adv. Rufin*. 3,28).

d) **San Juan Damasceno** menciona otras dos obras de Dídimo, *Ad philosophum* y *De incorporeo*; de ellas cita unos pasajes breves en su *Sacra Parallela* (PG 96,248.524). Nada más se sabe de estos escritos.

e) A juicio de K. Holl, fue también Dídimo quien compuso el librito *Adversus Arium et Sabellium*, que se encuentra entre las obras de Gregorio de Nisa (PG 45,1281-1302). Esta opinión mereció el apoyo de J. Leipoldt, pero no el de G. Bardy. Este último mostró que, si bien Holl probó que la obra no es de Gregorio, no dejó demostrado que lo fuera de Dídimo.

f) A Günthór considera a Dídimo autor de los siete *Diálogos pseudo-atanasianos* (cf. *supra*, p.34). No es el primero en propugnar esta opinión; la sostuvo también E. Stolz. Otros han pensado en Máximo Confesor, Teodoreto de Ciro, Apolinar de Laodicea o Diodoro de Tarso. Después de examinar la exégesis, la teología, especialmente la terminología trinitaria, y el estilo de estos diálogos, Günthör se halla convencido de que solamente Dídimo pudo haberlos escrito. Su teoría ha encontrado la aprobación de unos y la oposición de otros. B. Dietsche la acepta; en cambio, H. Rahner tiene serias dudas.

g) Dietsche atribuyó también a Dídimo el tratado *Sobre la visión de los serafines*, editado por G. Morin en Anecdota Maredsolana III 3,103-122. B. Altaner no suscribe esta hipótesis y sugiere, en cambio, el nombre de Teófilo de Alejandría (cf. *Infra*, p.110).

5. Obras exegéticas

a) Antiguo Testamento.

Según San Jerónimo, Dídimo compuso comentarios a los siguientes libros del Antiguo Testamento: Salmos, Job, Isaías, Oseas y Zacarías. Existió también uno sobre los Proverbios, mencionado por Casiodoro, *Inst. div. litt*. 5. Ninguno de ellos se ha conservado en su integridad, pero hay en las *catenae* muchos fragmentos. Además, algunos de los papiros descubiertos en Toura de Egipto, el año 1914, contienen fragmentos de considerable extensión de interpretaciones de Dídimo sobre el Génesis y los libros de Job y Zacarías. Estos textos los están editando O. Guérand y J. Scherer.

El comentario a los Salmos, del que habla San Jerónimo (*De vir. ill.* 109; *Epist*. 112,20), debió de ser una obra monumental. El gran número de pasajes que se conservan nos permite obtener una impresión del método alegórico-místico de exégesis, que empleaba Dídimo y que hace de él **un fiel seguidor de Orígenes.** Al igual que el maestro alejandrino,

muestra interés por la crítica textual y compara los distintos manuscritos de los Setenta, así como los Héxaplas. Por su empeño en determinar la lectura exacta no le impide la interpretación libremente figurativa. Está convencido de que el Antiguo Testamento contiene por doquier un importante mensaje cristiano y que todos los salmos apuntan a Cristo.

Del comentario a los Proverbios sólo quedan unos pocos fragmentos. Por sugerencia de Casiodoro (1.c.), lo tradujo Epifanio el Escolástico; pero su versión se ha perdido totalmente.

El comentario a Isaías contaba nada menos que dieciocho volúmenes, y eso que únicamente trataba de Isaías 40-66, sección que Dídimo consideraba como un libro independiente (Jeronimo, *De vir. ill*. 109; *Prol, comm. in Is. proph*).

b) Nuevo Testamento

Nuestro autor compuso comentarios a los siguientes escritos del Nuevo Testamento: al Evangelio de San Mateo, al de Juan, a los Hechos de los Apóstoles, a la I y II a los Corintios, a los Gálatas y a los Efesios. San Jerónimo utilizó la obra sobre San Mateo para su propia interpretación del mismo evangelista (*De vir. ill*. 109; *Comm. in evang. Matth*. *pról*.). Nada más se sabe de ella. Se han salvado unos pocos fragmentos del comentario al cuarto Evangelio (PG 39,1645-1654).

Se encuentran citas de Dídimo sobre los Hechos de los Apóstoles en las *catenae* y en la exégesis de Teofilacto del mismo libro. La edición de Migne está lejos de ser completa (PG 39,1653-1678). J. A. Cramer da treinta nuevos fragmentos (*Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum* [Oxford 1884] t.3,21.90.187-413). A juzgar por el número de los pasajes citados, el original debió de tener una notable extensión.

De su comentario a la I a los Corintios quedaba muy poco (un pasaje en la *Ep*. 119,5 de San Jerónimo), hasta que K. Staab publicó 38 fragmentos de esta obra, que encontró en el

Codex Athous Pantokrat. 28, que recomponen la mayor parte de las nota Dídimo a los capítulos 15 y 16 de la I a los Corintios. El mismo manuscrito y el *Cod. Vat*. 762 contienen varios fragmentos de su comentario a la II a los Corintios.

Su comentario a la epístola a los Gálatas, escrito antes del 387, sirvió de fuente a Jerónimo para el suyo (*Ep*. 112,4: *Comm. in Epist. ad Gal. pról*.). Este mismo utilizó bastante, en su interpretación de la epístola a los Efesios, el breve comentario que hizo Dídimo a dicha epístola (Jerónimo, *Adv. Ruf*. 1,16.20; *Comm. in Epist. ad Ephes., pról*.).

Casiodoro menciona una *Expositio septem canonicarum* (i.e. *catholicarum*) *epistolarum* de Dídimo que tradujo al latín Epifanio el Escolástico (*Inst. div. litt*. 8). Esta versión ha llegado hasta nosotros (PC 39,1749-1818), mientras que el original sólo se conserva en un reducido número de fragmentos (PC 1.c.; Cramer, 1.c., 8,2.30.52.63.22.65). Se ha discutido mucho sobre la autenticidad de este comentario. E. Klostermann ha llamado la atención sobre el hecho de que algunos pasajes de la traducción latina aparecen, en la edición de Cramer de los fragmentos griegos, bajo el nombre de Orígenes, Juan Crisóstomo y Severo de Antioquía. Parecía, pues, que la obra que Casiodoro y Epifanio el Escolástico creyeron ser de Dídimo, era en realidad una caleña, compilada, no antes del siglo VI, de tratados exegéticos griegos de diferentes autores. Sin embargo, después de la concienzuda investigación de K. Staab, han quedado pocas dudas sobre la paternidad de Dídimo.

II. La Teología de Dídimo.

Para el historiador de la teología, los escritos de Dídimo presentan notable interés. Es verdad que no dan la impresión de un trabajo original ni de una obra de proporciones monumentales, sino más bien de un rico mosaico, en el que admiramos gran variedad de colorido. A pesar de ello, **son importantes para el desarrollo de las doctrinas trinitaria y**

cristológica. Hallán dose como se halla entre **Atanasio y los grandes Padres Capadocios,** es testigo de una de las épocas de transición más interesantes de la historia del pensamiento. Además, sus tratados son el fruto de sus lecciones en la escuela catequética de Alejandría. Muestran la influencia de sus predecesores, tanto de Orígenes como de Atanasio; pero, al mismo tiempo, al mejorar la enseñanza tradicional alejandrina, ponen las bases de la **cristología de Cirilo de Alejandría.**

1. Trinidad

Dídimo es, ante todo, **el teólogo de la Trinidad.** Su doctrina en este punto encontró su mejor expresión en el mote μια ουσία, τρεις υποστάσεις, que usa una y otra vez en sus controversias. Esta fórmula, que no se encuentra en las obras de San Atanasio, aparece por vez primera en el *Discurso contra Arrio y Sabelio*, que es anterior al año 358 (cf. *supra*, p.93). De la existencia de una sola substancia en la Trinidad deduce Dídimo que no puede haber más que una sola operación de las tres divinas Personas:

Está probado que hay en todo **una sola e idéntica operación del** Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Ahora bien, donde no hay más que una operación, hay también **una sola substancia**, porque los que son ομοούσια con la misma substancia tienen igualmente las mismas operaciones (*De Spir. Sancto* 17).

En otras ocasiones, de la unidad de operación arguye en favor de la unidad de naturaleza:

Puesto que estas *hipóstasis* tienen derecho al mismo honor y realizan la misma operación, tienen también la misma naturaleza, y no se diferencian entre sí en divinidad ni en poder: sólo ellas pueden subsistir, colocarse en el mismo grado y ser identificadas en todas partes con Aquel que es Uno (*De Trin*. 2,6,4).

Hablando de la divina Providencia, afirma que toman parte en ella el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo a causa de su unidad de substancia: "Los que toman parte en el mismo gobierno, tienen la misma gloria y la misma esencia" (ibid., 2, 8,4). Esta absoluta unidad de naturaleza, voluntad y operación trasciende, naturalmente, la capacidad de la inteligencia humana: "Es imposible comprender esto, cómo la Trinidad tiene una sola voluntad, y habla y concede favores de forma que esta acción de hablar y conceder favores es común a todas las Personas" (ibid.. 2,5,1). En el libro *De Spiritu Sancto* saca las mismas conclusiones:

El que se pone en comunicación con el Espíritu Santo comunica, sin más, con el Padre y el Hijo. Y el que tiene la caridad del Padre, la tiene por el Hijo, comunicada por el Espíritu Santo. A su vez, **el que participa de la gracia de Jesucristo, tiene esa misma gracia recibida del Padre a través del Espíritu Santo.** Porque está probado Que no hay en todo más que una sola e idéntica operación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (17).

Al final de la segunda epístola que Pablo escribió a los Corintios dice: "La gracia de nuestro Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sean en todos vosotros" (2 Cor 13,13). De estas palabras se demuestra la existencia de una única operación en la Trinidad, **ya que quien recibe la gracia de Cristo la tiene tanto por administración del Padre como por donación del Espíritu Santo. Esta gracia, en efecto, la dan Dios Padre y Jesucristo,** según aquellas palabras: "Sea con vosotros la gracia y la paz de Dios Padre y de nuestro Señor Jesucristo," sin que el Padre nos dé una gracia y el Salvador otra. Porque San Pablo describe **esta gracia como dada por el Padre y por nuestro Señor Jesucristo y completada por la comunicación del Espíritu Santo** (16).

Cuando uno reciba la gracia del Espíritu Santo, **la tendrá como don recibido del Padre y de nuestro Señor Jesucristo.** Por consiguiente, de esta única gracia que viene del Padre y del Hijo y **se completa con** la operación del Espíritu Santo, se prueba la Trinidad de una sola substancia (16).

2. Cristología

La cristología de Dídimo tiene un valor excepcional para la historia que precedió a las controversias cristológicas. Se aparta de la tendencia soteriológica que caracteriza a Atanasio. Por otra parte, es mucho más claro que éste en la cuestión del alma humana de Cristo. En *De Trinitate* refuta abiertamente la doctrina arriana de que Jesús no tuviera alma humana en absoluto. Quizás podemos descubrir aquí la influencia de Orígenes, que había enseñado ya que el alma humana había servido de intermediaria al Logos para unirse al cuerpo (cf. vol.1 p.378). Dídimo declara sin titubear que ningún cuerpo humano privado de alma puede comer y dormir, y que esto tampoco puede hacerlo la divinidad del Logos. Como nos consta que Jesús hizo ambas cosas, hay que suponer un alma humana (*De Trin*. 3,2,27; 3,21). Recalca la unión entre el Logos y el alma humana, diciendo que esta unión es eterna e indisoluble (*In psalm*. 1284C; 1465C). Por ser Jesús perfecto hombre (ανθρωπος τελειος), se sigue que está sometido — a excepción del pecado — a todas nuestras enfermedades, debilidades y necesidades. Ha cargado con todas las consecuencias de la encarnación (*De Trin*. 3,21). Aun cuando su humanidad haya quedado santificada por su unión con el Logos, sin embargo ha conservado su pasibilidad.

A diferencia de Atanasio, que concibe la resurrección como la reunión del Logos con su cuerpo, Dídimo declara, más correctamente, que, mientras su cuerpo yacía en el sepulcro, **su alma humana estuvo durante tres días y tres noches en el Hades, para unirse a su cuerpo en la resurrección** (*In psalm*,

1233 ABC). Lógicamente, Dídimo concluye con énfasis (*De Trin*. 3,6; 3,21; 3,13) que en Cristo no hubo fusión de la divinidad a humanidad para constituir una tercera naturaleza, sino estos dos elementos se unieron sin cambio (άτρέπτως) y sin fusiσn (ασυγχυτως). Reconoce, pues, **en Cristo dos naturalezas y dos voluntades, una divina y otra humana** (ibid., 3,12). Aun cuando no usa todavía la fórmula δύο φύσεις, su impostaciσn del problema representa un decidido avance en la doctrina cristológica. El distinguir dos naturalezas en Cristo no le impide afirmar la unidad personal: "No creemos que el Hijo que procede del Padre sea un ser (αλλον), y el que se hizo carne y fue crucificado sea otro ser distinto (και άλλον)" (*De Trin*. 3,6; *De Spir*. S. 52).

3. El Espíritu Santo

Para Dídimo, lo mismo que para Atanasio, **la doctrina del Espíritu Santo está relacionada directamente con la del Hijo.** En la controversia arriana, la herejía sobre éste dio origen a la herejía sobre aquél. Por esta razón, Dídimo no se contentó con dedicar al Espíritu Santo el libro II de su *De Trinitate*, sino que escribió un tratado especial *De Spiritu Sancto*, hasta el punto de conocérsele con el nombre de "el teólogo del Espíritu Santo"; el concilio de Florencia le alabó por sus múltiples y explícitos testimonios en favor de la procesión del Espíritu Santo, tanto del Padre como del Hijo.

Contra la afirmación arriana de que el Espíritu Santo es una criatura, proclama repetidas veces que es increado como el Hijo. Comparando el bautismo de Cristo con el bautismo de los catecúmenos, hace esta observación:

En el bautismo, la criatura es ungida con óleo creado y santificado. El Salvador, por ser Dios, fue ungido por el Espíritu santísimo e increado como El, por encima de sus compañeros, es decir, de nosotros. Si el Espíritu Santo fuera una criatura, el que es increado no hubiera sido ungido por El (*De Trin*. 2,23).

La tercera persona de la Trinidad no es una criatura, **sino Dios, igual al Padre**:

Se demostró que el Espíritu Santo no sólo es Dios, sino igual y semejante al Padre y al Hijo, porque al igual que ellos y de una manera parecida tiene al hombre como templo y porque el que es morada del Padre tiene también al Hijo y al Espíritu de Dios morando dentro de sí, así también el que ha sido considerado digno de que moren en él el Hijo o el Espíritu Santo, tiene también absolutamente al Padre (*De Trin*. 2,10).

Para explicar cómo el Espíritu Santo procede del Padre del Hijo, Dídimo en su tratado *De Trinitate* no hace más que afirmar que el Espíritu Santo "procede del Padre y permanece divinamente en el Hijo" (1,31). Sin embargo, dice que el Espíritu Santo es la imagen del Hijo, de la misma manera que el Hijo es la imagen del Padre (2,5) y que es el Espíritu del Hijo, del Logos, del Salvador (1,18; 2,6; 3,1). **Así como el Hijo es *homoousios* con el Padre, así también el Espíritu Santo es consubstancial con el Padre y el Hijo** (1,27; 1,19). Si la traducción latina de San Jerónimo es fiel al original, Dídimo da un paso adelante en el *De Spiritu Sancto* y formula claramente la doctrina de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo:

Non loquetur [Spiritus Sanctus] a semetipso: hoc est non sine me, et sine meo et Patris arbitrio, quia inseparabilis a mea et Patris est voluntate, quia non ex se est sed ex Patre et me est, hoc enim ipsum quod subsistit et loquitur a Patre et me illi est (34).

Spiritus quoque Sanctus qui est Spiritus veritatis, Spiritusque sapientiae, non potest, Filio loquente, audire quae nescit, cum hoc ipsum sit quod profertur a Filio, id est procedens a veritate, consolator manans de consolatore, Deus de Deo, Spiritus veritatis procedens (36).

Neque enim quid aliud est Filius exceptis his quae ei dantur a Patre, neque alia substantia est Spiritus Sancti praeter id quod datur ei a Filio (37).

Siguiendo las líneas tradicionales de la teología griega, Dídimo considera **la obra de la santificación del alma como algo que pertenece de una manera particular al Espíritu Santo.** Está convencido de que es el Espíritu Santo el que nos renueva **en el bautismo.** El es la plenitud, la culminación de todos los dones de Dios al hombre. En la Trinidad, **El es el don mutuo del Padre y del Hijo.** Es el primer Don, porque es Amor, y el amor es la razón de todos los demás dones. De ahí que todos los demás dones estén recapitulados en El. "En la substancia del Espíritu Santo se entiende la plenitud de todos los dones" (*De Spir*. S. 28):

Nadie puede adquirir la gracia de Dios si no tiene al Espíritu Santo, en quien está probado que consisten todos los dones de Dios (ibid., 9).

De ahí resulta que el Espíritu Santo es la plenitud de todos los dones de Dios y que nada de lo que comunica Dios se da sin El, porque todos los beneficios que se reciben por gracia de los dones de Dios brotan de este manantial (ibid., 4).

4. La Iglesia

El que, en la Iglesia fundada por Cristo, **distribuye las distintas gracias, es el mismo Espíritu Santo**:

Fundó su Iglesia sobre los ríos, haciéndola, por decreto divino, capaz de recibir el Espíritu Santo, de quien fluyen, como de un manantial, las variadas gracias, que son otros tantos ríos de agua viva (*In Ps*. 23,2).

Es también por el mismo Espíritu por quien la Iglesia se convierte en madre de todos aquellos hijos a quienes ha engendrado en su seno virginal y da a luz en la fuente bautismal:

La piscina (bautismal) de la Trinidad es taller para la salvación de todos los hombres fíeles. Libra de la picadura de la serpiente a todos los que se lavan en ella y, permaneciendo virgen, se hace madre de todos por el Espíritu Santo (De Trin. 2,13).

Así, pues, es en Alejandría, con Dídimo el Ciego, donde, al parecer, por primera vez, encontramos descrita la fuente misma bautismal como la madre siempre virgen de los bautizados, fecundada por el Espíritu Santo. Es muy lógico que en otra ocasión llamara a la Iglesia, no sólo esposa de Cristo (*De Trin*. 2,6,23; *In Ps*. 1369AB; 1372A; 1465C), sino también nuestra Madre (*In Prov*. 1624C), probablemente siguiendo una idea de su maestro Orígenes. Sin embargo, es aún más pronunciada su doctrina **de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo** (*In Ps*. 1281C); en este punto es mucho más claro que San Atanasio.

5. Pecado original y bautismo

Para Dídimo, la caída de los primeros padres es el pecado antiguo (παλαιά αμαρτία), **del que nos purificó Jesús en su bautismo del Jordán** (*De Trin*. 2,12). Lo han heredado por transmisión (κατά διαδόχήν), por la cσpula sexual de sus padres, todos los hijos de Adán. Esta es la razón por la cual Jesús, nacido de una Virgen, no ha quedado manchado con él (*Contra Man*. 8).

Hablando de los efectos del bautismo, menciona ambos aspectos, el negativo y el positivo, la destrucción del pecado original con todas sus consecuencias y de las culpas personales, y la adopción como hijos de Dios:

En el bautismo nos renueva el Espíritu Santo en cuanto Dios, en unión con el Padre y el Hijo, y nos saca del estado de deformidad y nos vuelve a nuestra prístina belleza y nos llena de su gracia, para que no haya en nosotros en adelante lugar para nada que sea indigno de nuestro amor. Nos libra del pecado y de la muerte; y de terrenos que éramos, es decir, de tierra y ceniza, nos hace hombres espirituales, partícipes de la gloria divina, hijos y herederos de Dios y Padre, conformes a la imagen del Hijo, coherederos y hermanos suyos, con derecho a ser glorificados y a reinar con El. Nos devuelve el cielo a cambio de

la tierra y nos regala generosamente el paraíso, y nos otorga más honor que a los ángeles. Y en las divinas aguas de la piscina (bautismal) apaga el fuego inextinguible del infierno (*De Trin*. 2,12).

Cuando nos sumergimos en la piscina (bautismal), por beneplácito de Dios Padre y por la gracia de su Santo Espíritu, nos desnudamos de nuestros pecados, despojándonos del hombre viejo, y somos regenerados y sellados por su poder real. Cuando salimos fuera (de la piscina), revestimos a Cristo Salvador, como una vestidura incorruptible, igual al Espíritu Santo, que nos regeneró y marcó con su sello. Porque, como dice la Escritura, cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo (Gal 3,27). Recibimos la imagen y semejanza de Dios, de que hablan las Escrituras y que recibimos por la insuflación divina; la habíamos perdido por el pecado y nos encontramos de nuevo como éramos cuando fuimos creados en la primera criatura: libres de pecado y dueños de nosotros mismos (*De Trin.* 2,12).

El bautismo es absolutamente necesario para la salvación. No lo puede suplir ni siquiera la perfección de una vida sin pecado: "Ninguno que no haya sido regenerado por el Espíritu de Dios y marcado con el sello de la santificación y transformado en templo suyo, ha conseguido los dones celestiales, aun cuando sea hallado sin tacha en el resto de su vida" (*De Trin*. 2,12). La única excepción a la necesidad del bautismo de agua es el bautismo de sangre, que es también obra del Espíritu Santo: "Los que sufrieron martirio antes del bautismo, al ser lavados en su propia sangre, **fueron vivificados por el Santo Espíritu de Dios**" (ibid.). Resume los efectos del bautismo en el alma de esta manera: "Así, pues, renovados en el **bautismo**, gozamos de la familiaridad de Dios, en la medida en que nos lo permiten las fuerzas de nuestra naturaleza, como ha dicho alguno: En la medida en que una raza mortal puede parecerse a Dios" (ibid.).

En un lugar (*De Trin*. 2,15) dice que la Iglesia católica no reconoce el bautismo conferido por los montañistas o los eunomianos, porque los primeros sostenían una doctrina trinitaria de carácter modalista-monarquiano y no bautizaban en las tres divinas Personas, mientras que los últimos empleaban una fórmula peculiar, bautizando "en la muerte del Señor" (εις τον θανατον του κυρίου).

6. La Madre de Dios

Dídimo llama a María, preferentemente, "la Madre de Dios" (Θεοτοκος), título que tuvo su origen **en Alejandría** (cf. vol.1 p. 379). Proclama su virginidad *in partu* y *post partum*, y se dirige a ella como a "la siempre virgen" (άειπαρθενος), expresión empleada ya por Atanasio (*Contra Arianos* 2,70).

7. Antropología

La influencia de Orígenes puede verse en la doctrina del alma humana. Si bien en unos pocos pasajes parece querer decir que el ser humano se compone de cuerpo y alma solamente (*De Spir*. S. 54; *In Ps*. 1520BC), se ve por otros lugares que, siguiendo a Orígenes y a Platón, Dídimo creía en tres principios e introducía una distinción real entre el alma racional (νοθς), el ama humana (ψυχή) y el cuerpo (φύσις; *De Spir*. S. 54.55.59; *De Trin*. 1,9; 1,15; 3,31).

Sigue también a Orígenes en sus ideas sobre el origen del alma. Está convencido de que el alma ha sido creada, pero comparte el error de su predecesor de que el alma existió antes que el cuerpo y que fue encerrada en él en castigo de pecados que cometiera anteriormente (*Enarr. in Epist. Petr*. I 1; *De Trin*. 3,1). Esta misma creencia en la preexistencia forma la base del tratado que dirigió a Rufino (cf. *supra*, p.92s) sobre la muerte prematura de los niños.

8. Escatología

Según Jerónimo (*Adv. Ruf.* 1,6), Dídimo llegó a defender también la doctrina de Orígenes sobre la restauración universal de todas las cosas en su primitivo ser, puramente espiritual (ἀποκοτάστασις). A primera vista, sus escritos parecen contradecir esta afirmación. Habla muchas veces del fuego inextinguible del infierno, del castigo eterno, etc. (*De Trin*. 2,12; 2,26; *In Ps*. 1244D; 1316A; 1585B). Afirma (*In Ps*. 1372C) que no hay más tiempo de penitencia que el de este mundo. Todos estos pasajes parecen excluir la idea de la apocatástasis. Sin embargo, examinando sus escritos más de cerca, hay pruebas suficientes para avalar la afirmación de San Jerónimo. Dídimo dice que los ángeles caídos están ansiosos de salvarse (*In Petr. I* 1759B) y de ser redimidos por Cristo (ibid., 1770BC). Opina que en la vida futura no habrá pecadores, porque su estado de pecado ha cesado (*In Ps*. 1340C). No se cansa de refutar a los maniqueos, probando que el mal no es una esencia (ουσία), sino una situacisn accidental, y que Dios lo destruirá por completo (*Contra Man*. 2,1088). **Está persuadido de que, si Dios castiga, lo hace sólo para educar, instruir y mejorar.** El castigo como tal y la vindicación de la justicia son cosas totalmente ajenas a su manera de pensar.

Dídimo heredó de Orígenes la idea del purgatorio. Afirma que el "fuego espiritual" (νοητόν πυρ) de Dios completa **la purificación del hombre**, empezada en las aguas del bautismo (*De Trin*. 2,12). Si llama "eterno" al fuego o castigo, no parece que emplea este término en su sentido estricto, sino como sinónimo de "duradero." Declara explícitamente que *aionios* se puede aplicar literalmente sólo a Dios, pero que, cuando se dice de un castigo, hay que entenderlo en el sentido de "atemporal" (*De Trin*. 2,6,4).

Teófilo de Alejandría.

Teófilo, patriarca de Alejandría, fue el tercer sucesor de San Atanasio y el predecesor de San Cirilo, que era sobrino suyo. Gobernó la Iglesia de Egipto durante veintiocho años (385-412), plenamente consciente del importante papel que su sede había jugado en la historia de la Iglesia y del Imperio. E. Gibbon (*Decline and Fall I* 103s) le llama "enemigo perpetuo de la paz y de la virtud, hombre osado y malo, cuyas manos se mancharon alternativamente con oro y sangre." Es posible que haya exageración en estas palabras, pero las fuentes de que disponemos le presentan como una triste figura de obispo, violento y falto en extremo de escrúpulos. Hombre de gran habilidad intelectual, indudablemente dedicó su talento en demasiadas ocasiones a consolidar y acrecentar su poderío con medios muy dudosos. **Hizo sentir su tremenda influencia en todas las cuestiones políticas** que afectaron a la Iglesia o al Estado durante su pontificado.

Son tres los acontecimientos importantes que están especialmente ligados a su nombre: **la decadencia del paganismo en Egipto, la controversia sobre Orígenes y la destitutción y destierro de San Juan Crisóstomo.** En un ataque concentrado contra los últimos restos de los cultos paganos en Egipto y con el consentimiento del emperador Teodosio, destruyó cierto número de santuarios, en particular el famoso Serapeum, el Mithraeum y el templo de Dionysos. Aprovechó la ocasión que se le presentó de esta manera para enriquecer la ciudad patriarcal con gran número de iglesias nuevas. Por razones que no eran de ninguna manera de orden metafísico, cambió de partido en la controversia sobre Orígenes. **Ardiente admirador de Orígenes** hasta el año 399 y amigo de sus partidarios, como Juan de Jerusalén, mas tarde le condenó. Parece que, en una de sus cartas pascuales, Teófilo se expresó en favor de la incorporeidad de Dios. Después de eso, algunos

monjes concibieron graves dudas respecto de su ortodoxia y enviaron una comisión con ánimo de someterle a examen. Para prevenir un motín a cargo de estos antropomorfitas y, al mismo tiempo, deseoso de encontrar razones políticas para entenderse con ellos, condenó el origenismo en un sínodo de Alejandría, el año 401 (Sócrates, *Hist. eccl*. 6,75; Sozomeno, *Hist. eccl*. 8, 11). Además, se valió de esta decisión para iniciar, en el desierto de Nitria, una atrevida persecución contra los defensores del gran alejandrino; entre éstos destacaban los "Cuatro Hermanos Largos," Dióscoro, Ammón, Eusebio y Eutimio. Con todo, Teófilo se hizo aún más famoso por la desgraciada intervención que tuvo en el destierro de San Juan Crisóstomo; formó una coalición de distintos partidos, tanto episcopales como imperiales, contrarios al valiente predicador; convocó el año 403, en las cercanías de Calcedonia, el sínodo de la Encina, que depuso a San Juan y le envió al destierro.

Sin embargo, para ser justos, debemos recordar que la mayor parte de nuestra información sobre Teófilo nos viene de enemigos suyos, especialmente de Paladio (*Dialogus de vita Ioh. Chrysostomi*). Arnobio (*Conflictus* 2,18). Teodoreto (*Ep*. 170), el papa San León Magno (*Ep*. 53.63.74), Vigilio de Tapso (*C. Eut*. 1,15) y otros consideran a Teófilo como Padre de la Iglesia. Los *Apophthegmata Patrum* son una prueba de la fama que gozó en ambientes monásticos. Mantuvo excelentes relaciones con los dos famosos abades Orsiesio y Ammón, a quienes veneró siempre como a padres espirituales suyos. La Iglesia copta celebra su fiesta el 15 de octubre; la siríaca, el 17 del mismo mes.

Sus Escritos.

Teófilo debió de ser un escritor eclesiástico eminente; su legado literario fue de considerable volumen (cf. Teodoreto, *Ep* 83; León Magno, *Ep*. 75; Gelasio, *Ep*. 42,3,3; Genadio, *De vir. ill*. 34). Por desgracia, se ha salvado muy poco.·H. G. Opitz da

una larga lista de sus obras, pero la lista más completa es la que confeccionó M. Richard. No podemos mencionar aquí más que unas pocas.

1. Canon pascual

Teófilo compuso una tabla en que se señalaba **el ciclo pascual para los años 380 a 479.** Se la envió al victorioso emperador Teodosio hacia el año 388 o poco más tarde. Quería hacerse independiente de Roma e inducir al emperador a dar un decreto imperial que obligara a adoptar la fecha pascual de Alejandría como la fecha universal. Su intento fracasó, pues el emperador rehusó poner en práctica su deseo. De esta obra sólo queda el prólogo. Hay una traducción latina que da el texto completo.

2. Cartas

De su voluminosa correspondencia, San Jerónimo tradujo al latín algunas cartas, que se conservan entre las suyas. La *Ep*. 92 (CSEL 55,147ss), que la recibió a través de Epifanio, es una carta sinodal de septiembre del año 400 a los obispos de Palestina y Egipto informando sobre una reunión celebrada en Alejandría, hacia el año 399, contra los partidarios de Orígenes. Otras dos las dirigió al mismo Jerónimo, el verano del 400: la *Ep*. 97 (CSEL 55,140) pidiéndole su ayuda para expulsar a los origenistas, y la *Ep*. 89 (CSEL 55,142) presentándole al monje Teodoro, que iba a Roma. En la última (CSEL 55,143), que escribió a Epifanio el año 401, recomienda a este prelado que convoque un sínodo para condenar a los origenistas y sugiere que la jerarquía del Asia Menor debería seguir el ejemplo.

En una versión copta se han conservado una carta al archimandrita Horsiesi y otra a los monjes pacomianos de Pbau; las ha editado W. E. Crum con traducción alemana.

Tenemos noticias de otras muchas cartas de Teófilo. De algunas de ellas quedan fragmentos; de otras, nada. Por ejemplo,

según Sócrates (*Hist. eccl.* 6,2,6), hacia el año 388 envió dos cartas, por medio del presbítero Isidoro, a Teodosio o a Máximo. El año 394 escribió algunas relacionadas con la disputa surgida entre Rufino y Jerónimo, poniéndose del lado de Rufino (Jerónimo, *Contra Ruf.* 3,18). En otra que escribió el año 395 aprobó la apología de Juan de Jerusalén contra las acusaciones de Jerónimo (Jerónimo, *Contra Ioh.* 5). Algo más tarde escribió dos veces a Jerónimo acerca de la ordenación de su hermano Pauliniano; Jerónimo contestó con las *Ep.* 63 y 82. El año 402 cruzó unas cartas con San Juan Crisóstomo acerca de "los Hermanos Largos." Tenemos noticias, además, de cartas escritas, hacia 399-400, al papa Anastasio de Roma (Jerónimo, *Ep.* 88), a Flaviano de Antioquía el año 401, al papa Inocente de Roma en julio del 404, a Porfirio de Antioquía después del año 404.

3. Cartas pascuales

Siguiendo la costumbre de los patriarcas alejandrinos, Teófilo compuso gran número de cartas pascuales, por lo menos las veintiséis de que tenemos noticias. Tres de ellas, que se conservan en una traducción de Jerónimo y fueron despachadas los años 401, 402 y 404, tienen tendencia antiorigenista, aunque también entran en polémica con Apolinar de Laodicea. Las de los años 401 y 402 en particular tienen un contenido teológico muy rico. La versión latina se encuentra en la *Ep.* 96 de Jerónimo (CSEL 55,159), 98 (CSEL 55,185) y 100 (CSEL 55,213). De la primera tenemos, además, una serie de fragmentos del texto original griego y restos de una traducción copta.

De su carta pascual más antigua, escrita el año 386, no queda más que el pasaje que cita Cosme Indicopleustes (*Top. Christ.* 10). La del año 388, la tercera, la menciona Timoteo Aelurus en su refutación de la doctrina de Calcedonia. También quedan algunas partes de la quinta (390), de la sexta (391), de la

décima (395), algunos fragmentos de la 21 (406), de la 22 (407), y pasajes sin fecha de algunas otras. A la 26 (411) alude Sinesio, *Ep*. 9. Casiano (*Coll*. 10,2: *longa disputatio*, *liber enormis*) y Genadio (*De vir. ill*. 33: *disputatio longissima*) describen aún otra circular pascual escrita para refutar a los antropomorfitas, es decir, a los que atribuían a Dios un cuerpo humano.

4. Facundo de Hermiana (*Pro defens, trium capit*. 6,5) atestigua que Teófilo compuso un folleto violento contra San Juan Crisóstomo por haber dado asilo a algunos monjes origenistas que el alejandrino había expulsado de Egipto. Facundo hace una detallada descripción de esta obra y copia unos párrafos; la llama "*enormem librum*, *non solum contumeliis*, *sed ipsa quoque saepe repetita maledictorum recapitulatione nimis horribilem*." Jerónimo no titubeó en traducirlo al latín, y por la *Ep*. 114 nos enteramos de que un fragmento de su traducción se conserva en su *Ep*. 113, que da a entender que Teófilo denunció a San Juan Crisóstomo por haber profanado la liturgia y el altar. Esta fue una de las acusaciones lanzadas por el sínodo de la Encina; lo sabemos por Facundo, quien la cita al pie de la letra (1.c., 6,5; FOCIO, *Bibl*. *cod*. 59). Es posible que fuera Teófilo quien fraguara la calumnia, enojado por la vuelta de San Juan Crisóstomo en octubre del año 403.

5. Contra Orígenes

Genadio (*De vir. ill*. 33) no menciona la diatriba contra el Crisóstomo; pero, en cambio, conoce "un grueso volumen contra Orígenes." Probablemente no era más que una colección de las cartas sinodales y pascuales contra Orígenes. Por ejemplo, Teodoreto (*Dial* 2) copia del Contra Orígenes de Teófilo dos pasajes que aparecen en la carta pascual del año 401 (JERÓNIMO, *Ep*. 96,4) y en la del 402 (ibid., 98,16), respectivamente.

6. Homilías

En los *Apophthegmata Patrum* se conserva, en su texto original griego, una Homilía sobre el juicio (PG 65,200,4). M. Briére (ROC 18 [1913] 79s) publicó una versión siríaca.

Se conserva una *Homilía sobre la contrición y la abstinencia* en una traducción copta editada por E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt ed. from the Papyrus Codex or.5001 in the British Museum* (Londres 1910) 66s.212s.

También se conserva en copto otra *Homilía sobre la Cruz y el Ladrón*, que publicó F. de Rossi, *Papiri coptici di Torino* I 1,64.

M. Richard descubrió una *Homilía sobre la institución de la Eucaristía*, demostrando que el sermón *In mysticam cenam*, atribuido a San Cirilo de Alejandría (PG 77,1016-1029), es, en realidad, un discurso de Teófilo dirigido contra los monjes origenistas, cuya fecha se puede señalar en marzo del año 400 (M. RICHARD, *Une homélie de Théophile d'Alexandrie sur l'institution de l'Eucharistie*: RHE 33 [1937] 46-56).

Conocemos una *Homilía sobre la penitencia* gracias a un fragmento que se conserva en la *Doctrina Patrum de incarnatione* 18, IX, ed. F. Diekamp, p.l20,10s.

No se han publicado todavía algunas homilías que se conservan en copto y etíope. De otras homilías sólo quedan fragmentos.

Escritos Espurios.

Algunos escritos que se le atribuyen son de autenticidad dudosa. Así, por ejemplo, A. Mingana editó la *Visión de Teófilo*, que trata de la huida de la Sagrada Familia a Egipto y de la vida que allí llevaron. Aun cuando la historia se conserve sólo en siríaco, es totalmente copto de origen. El nombre del verdadero autor se da al final de la narración, y es Cirilo, quien confiesa haberla oído de boca de su padre, el patriarca Teófilo. Este Cirilo es, indudablemente, el gran Cirilo de Alejandría, que

sucedió a Teófilo el año 412. Sin embarco, parece, por varias rabones, que ambos nombres, el de Teófilo y el de Cirilo, son ficticios. El documento se presenta como un discurso u homilía que, en la fiesta de la Virgen, pronunció un obispo copto, quien escribió el original en árabe. La traducción siríaca la hizo probablemente un monofisita de la Siria occidental, que vivía cerca de Egipto o en el mismo Egipto. En la introducción se dice que el emperador Teodosio dio a Teófilo "las llaves de los templos de los ídolos de todo Egipto, desde Alejandría hasta Assuán, para que pudiera apoderarse de las riquezas que encerraban y gastarlas en erigir edificios para la Iglesia de nuestro Señor Jesucristo."

El *Lady Meux manuscript* n.2 y el manuscrito *Orient*. n.604 del British Museum contienen un discurso en etíope que se pretende que Teófilo pronunció sobre la Virgen María el día sexto del mes de Hadar; en él se narra extensamente la vida de María. E. A. W. Budge ha traducido al inglés un pasaje de este discurso donde se recogen las palabras que se dice dirigió la Virgen a Teófilo en una visión. Era un recurso retórico muy manido de los predicadores coptos el de dirigirse a María y recitar luego lo que aparenta ser contestación de ella. Aquí el orador introduce a Teófilo, como un personaje histórico importante, simplemente para prestar autoridad a sus palabras.

Fue F. Diekamp el primero que planteó la cuestión de si no se debería atribuir a Teófilo el tratado antiorigenista *Sobre la visión de Isaías 6,17*, que A. M. Amelli editó con el nombre de San Jerónimo. B. Dietsche abogaba por Dídimo el Ciego; en cambio, B. Altaner y L. Chavotier reconocen a Teófilo mayores probabilidades (cf. *supra*, p.93).

Lefort da cuenta de un tratado copto inédito cuyo autor parece ser Teófilo. Su contenido es de carácter exegético y dogmático. Los fragmentos que se conservan en las *catenae* demuestran que Teófilo era también renombrado como exegeta.

Sinesio de Cirene.

Sinesio pertenece al número de aquellas figuras históricas que por haber vivido entre el helenismo, que moría, y el cristianismo, que se alzaba pujante, atraen inmediatamente nuestra atención. Se le ha llamado, y no sin motivo, "el Platónico con mitra." Nació en Cirene, entre los años 370 y 375, de padres paganos, y recibió su primera educación en su ciudad natal. Para realizar estudios superiores se trasladó a Alejandría, donde la famosa Hypatia le inició en los misterios de la filosofía neoplatónica. Conservó durante toda la vida un entusiasmo ilimitado por ella, a quien llama su "maestra," "madre" y "filósofo." Visitó Atenas, pero quedó altamente defraudado, porque "la filosofía se había alejado de la ciudad." El año 399, los ciudadanos de la Pentápolis le enviaron como su embajador a la corte imperial de Constantinopla. Volvió el año 402, después de haber obtenido que se rebajaran las contribuciones excesivas impuestas a su país. Poco después marchó a Alejandría, donde contrajo matrimonio. Sus palabras "Dios, la ley y la mano sagrada de Teófilo me dieron a mi mujer" (*Ep*. 105) indican que fue una ceremonia nupcial cristiana, celebrada por el patriarca de Alejandría.

Con todo, queda en duda si estaba bautizado o no, cuando el año 410 el clero y el pueblo agradecidos de Tolomaida, recordando la valiente defensa que hiciera de su ciudad natal contra el pillaje de las hordas de Macheti en los años 405 y 406, le eligieron obispo y metropolitano de la Pentápolis. Sinesio se mostró reacio a aceptar el cargo. Accedió al final bajo dos condiciones, a saber: que le permitieran vivir en matrimonio y que no le obligaran a abandonar sus opiniones filosóficas acerca de la preexistencia del alma, la eternidad de la creación y el concepto alegórico de la resurrección de la carne:

Tú sabes que la filosofía está en contradicción con muchas de estas opiniones del vulgo. Yo nunca admitiré ciertamente que el alma es posterior en existencia al cuerpo. No afirmaré que el mundo y todas sus partes desaparecerán al mismo tiempo. La resurrección, de la cual tanto se habla, la considero una cosa sagrada e inefable, estoy lejos de compartir la idea de la masa en este punto... ¿Qué tiene que ver la multitud con la filosofía? La verdad de los divinos misterios no debe ser tema de conversación... Si me llaman al episcopado, no pienso que sea justo el que se me obligue a que pretenda sostener opiniones que realmente no sostengo. Pongo a Dios y a los hombres por testigos de esto. **La verdad guarda afinidad con Dios, ante quien deseo estar enteramente sin culpa.** Como me gustan las diversiones — desde mi infancia me han acusado de estar loco por las armas y por los caballos más de lo debido —, pasaré pena. ¿Cómo podré ver que a mis queridos perros no les permiten ya cazar y que la polilla come mis arcos? Con todo, lo llevaré con paciencia si ésa es la voluntad de Dios. Y aunque detesto toda clase de preocupaciones, soportaré con paciencia estas pequeñas tribulaciones, cumpliendo así un servicio a Dios, aunque sea gravoso. Pero no tendré dolo en lo tocante a mis creencias ni habrá divergencia entre mis pensamientos y mi lengua... No quiero que se diga de mí que me hice consagrar sin haberme dado a conocer. Dejemos que decida por mí el padre Teófilo, queridísimo de Dios, con pleno conocimiento de las circunstancias del caso, diciéndome con claridad su opinión. Entonces o me dejará en mi condición actual, dedicado a filosofar tranquilamente por mi cuenta, o, por el contrario, no tendrá luego derecho a juzgarme más tarde y retirarme del cuerpo episcopal (*Ep*. 105).

El patriarca de Alejandría no vaciló en consagrarle. Como obispo, Sinesio gobernó con mucho éxito su diócesis, con gran sentido de justicia y de paz. Sin embargo, en su corazón siguió siendo más platónico que cristiano, como lo revelan sus

escritos. Debió de morir poco después, porque ninguna de sus cartas está fechada después del año 413.

Sus Escritos.

Su producción literaria da testimonio de su erudición clásica y de su talento filosófico. Admiradas en la época bizantina por su estilo ático excelente, sus obras son fuentes de notable importancia para la historia de su tiempo y de su país, **en particular para la historia de las relaciones entre el cristianismo y el platonismo.**

1. El *Discurso sobre la realeza* (περί βασιλείας.) es una valiente alocucisn pronunciada el año 400 en Constantinopla, en presencia del emperador Arcadio. Explica en él el deber que tiene un joven gobernante **de ser imagen de Dios.** Su crítica de las condiciones de vida en la corte imperial es de una franqueza sorprendente:

Digo que nada hizo en otro tiempo tanto daño al Imperio romano como la costumbre de rodear la persona del rey con pompa teatral y séquito... No os enfadéis por lo que os estoy diciendo. No es vuestra la falta. La culpa la tienen los que empezaron esta enfermedad y la han transmitido a la posteridad como algo que se estima. Por eso mismo, el miedo a que, si os ven con frecuencia, quedéis reducidos al nivel de los simples hombres, os tiene encerrados y como prisioneros de vosotros mismos. No veis casi nada, no oís casi nada que pueda acrecentar vuestra sabiduría práctica. Vuestros únicos placeres son los placeres del cuerpo, además los más materiales, los que provienen del sentido, del tacto y del gusto. Lleváis la vida de una anemone de mar. Mientras renegáis del hombre, no alcanzáis la perfección del ser humano. Porque aquellos con quienes convivís y tratáis y a quienes las puertas del palacio están abiertas de par en par, bien sean generales o capitanes, a quienes acaso encontráis hermosos, son seres con cabezas pequeñas y poco seso; al acuñarlos, la naturaleza tuvo un fallo,

al igual que los banqueros que falsifican la moneda. Al rey se le ofrece como regalo un hombre estúpido; cuanto más estúpido, mejor. Tratando de reír y llorar al mismo tiempo, con sus gesticulaciones y ruidos y con todas las bufonadas de que son capaces, os ayudan a matar el tiempo, y con su mal mayor os hacen más llevadera aquella nube de vuestra alma que lleváis por no vivir conforme a la naturaleza (*Oratio de regno* 10).

2. Los *Discursos egipcios o Sobre la Providencia* es el título de un extraño tratado cuyo contenido consiste principalmente en la narración de las condiciones y acontecimientos de la capital imperial, disfrazados bajo el mito indígena de Osiris y Tifos, el primero imagen de la virtud y el otro símbolo del crimen. Lo comenzó en Constantinopla y lo terminó en Egipto; su autor se muestra verdadero discípulo de Platón, **que cree en el retorno de todas las cosas y en la ilimitada sucesión de los mundos.**

3. *Dión o su modo de vida* lo escribió en propia defensa hacia el año 405. Consta de tres partes. La primera trata de Dión de Prusa y de sus escritos. En la segunda, el autor justifica su preocupación por la filosofía y por la retórica, ideal que encuentra en Dión. En la tercera, Sinesio da su propia filosofía de la vida como discípulo de Dión. Censura abiertamente a los monjes, "bárbaros que desprecian la obra literaria," y confiesa abiertamente que prefiere el estilo de vida de los griegos a "la otra," la de los cristianos (*Dión* 9,13). Ataca a los sofistas por su ambición, pues buscan sólo el honor y la fama y no la verdad. Está orgulloso de su propia independencia, de ser dueño de sí mismo.

4. *La alabanza de la calvicie* (Φαλάκρας έγκώμιον) es un escrito humorístico sobre las ventajas de ser calvo. El autor prueba con muchos argumentos, tomados de la naturaleza, de la historia y de la mitología, que la calvicie en el hombre es un adorno, un signo de sabiduría y un sello de semejanza con Dios.

Siendo él mismo calvo, lo escribió para refutar un tratado de Dión Crisóstomo titulado *La alabanza del cabello*.

5. *Sobre los sueños sueños* (Περι ένυπνίων), compuesto en una sola noche el αρο 403 ó 404, es un tratado sobre las causas y el significado de los sueños. El autor los considera revelaciones de Dios. Se lo remitió a Hypatia (Ep. 154) pidiéndole su opinión.

6. *El Don* (Περί του δώρου) es una obrita dedicada a un tal Paeonio de Constantinopla. Se la envió juntamente con un instrumento astronómico delicado, el astrolabio.

7. *Cartas*. La colección de su correspondencia consta de 156 piezas, escritas entre los años 399 y 413. El círculo de sus correspondientes no es muy extenso: comprende unas cuarenta personas, entre ellas Hypatia, su maestra, a quien le dirigió varias cartas. Unas cien son notas personales a parientes y amigos; treinta y cinco son de presentación de alguna persona o de petición de ayuda para gente que se halla en dificultad. Algunas tratan de asuntos civiles o militares, y unas veinte se refieren a hechos o circunstancias relacionados con las invasiones de los bárbaros, que hacían incursiones en la Pentápolis. Unas doce cartas tratan de temas eclesiásticos. Entre ellas está la carta encíclica (*Ep*. 58) en la que informa a los obispos acerca de la excomunión de Andrónico, alto funcionario del Gobierno. Las cartas 72 y 90 se refieren a esta misma persona. En la última, dirigida a Teófilo, patriarca de Alejandría, intercede en favor de Andrónico, porque "antes obró injustamente, ahora sufre injustamente." Las cartas 66 y 67 son informes a Teófilo sobre la situación de la diócesis; son una prueba del cuidado concienzudo que dedicaba a sus fieles. En la carta 5 pone en guardia a sus sacerdotes contra "la secta impía de Eunomio," mientras que en la carta 11 hace su propia presentación como nuevo obispo al clero. Es evidente que en el orden de las cartas, tal como han llegado hasta nosotros, no se puede discernir un plan; la disposición actual no cabe atribuirla

al mismo Sinesio. Probabilísimamente no es más que una selección hecha a base de una colección más amplia que hiciera él mismo.

A pesar de ello, las cartas tienen grandísimo valor por la información que transmiten acerca de la personalidad del autor, su fina educación y nobles cualidades de corazón, sobre sus creencias sincretistas y sus opiniones teológicas y filosóficas. Constituyen, además, una fuente importante para la historia y la geografía del tardo Imperio en general y de la Pentápolis en particular. Evagrio, Focio y Suidas las admiraron por su gracia y encanto. Fueron consideradas como modelos en su género. La popularidad de que gozaron en épocas más recientes queda bien demostrada por el número de manuscritos, que pasan de los cien. De hecho, Sinesio fue el último epistológrafo pagano de reconocida importancia.

8. *Himnos*. En las ediciones suelen publicarse unos diez himnos, pero no está aún resuelto si cabe atribuir a Sinesio el último de ellos, pues los mejores manuscritos no lo traen. Si bien presentan una extraña mezcla de ideas paganas y cristianas, son efusiones líricas de un alma profundamente religiosa. Fueron compuestos conforme a las leyes de la prosodia antigua y en dialecto dórico, y revelan la influencia de modelos clásicos, así como de los cantos litúrgicos de su época. El primero recuerda el misticismo neoplatónico de un Jámblico y su concepto de la Trinidad. El segundo, hermoso canto matutino, combina doctrinas neoplatónicas y cristianas en una maravillosa confesión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Los himnos 3 y 4 ensalzan la identidad de la Mónada y Tríada divinas. En los que siguen se advierte una mayor familiaridad con la fe cristiana. Así, por ejemplo, el quinto, quizás el mejor de toda la colección, y el sexto glorifican al Hijo de la Virgen. El séptimo trata de la adoración de los Magos y de una interpretación de sus dones. En este himno, Sinesio advierte, no sin cierto orgullo, que es el primero en componer un canto lírico sobre Cristo con

acompañamiento de cítara (7,1). El octavo es una plegaria al "Hijo insigne de la Virgen," pidiéndole dones naturales y sobrenaturales. El noveno es un himno acerca del descenso de Cristo al Hades, un poema vigoroso, lleno de imágenes mitológicas.

9. *Dos discursos* (κοταστάσεις). Pertenecen al último período de su vida, cuando era obispo y metropolitano de la Pentápolis, si bien tienen carácter político. Los dos son obras maestras de retórica. En el primero da gracias, en nombre del país, al comandante militar Anisios después de su victoria sobre los bárbaros (406-407). En el segundo, que pronunció el año 412, cuando invadieron por segunda vez la Pentápolis, se lamenta de la desdichada situación y arenga a los habitantes a resistir al enemigo hasta la última gota de sangre.

10. *Homilías*. Contamos solamente con dos fragmentos para hacernos una idea de Sinesio como predicador. El primero es de un sermón que pronunció al principio de la Pascua, y consiste en una interpretación alegórica del salmo 74,9. El segundo es de una homilía a los recién bautizados en la vigilia pascual, donde exalta "la santa noche" más brillante que cualquier día.

Nonno de Panopolis.

Nonno es otro poeta pagano de Egipto que parece abrazó la fe cristiana después de haber alcanzado gran fama. Apenas conocemos detalles biográficos suyos, fuera de que nació en Panópolis, en el Alto Egipto, probablemente hacia el año 400. Es autor del más extenso poema épico en griego que se conserva, la *Dionysiaca*, que describe en 48 libros el viaje legendario del dios pagano Dionysos a la India. Lo compuso en Alejandría. El poema no contiene ninguna indicación de que su autor fuera cristiano cuando lo compuso, si bien algunos pasajes

se han interpretado como alusiones a la doctrina cristiana. De todos modos, en cuanto a su contenido, es una obra enteramente pagana, de lenguaje y estilo barrocos.

A este mismo Nonno se le tiene como autor de la famosa *Paráfrasis del Evangelio de San Juan*, en hexámetros, compuesto después del 431. Su estilo tiene muchas características en común con la *Dionysiaca*, y un gran número de versos están tomados de la obra pagana. El manuscrito más antiguo, que es el *Codex Laurent*., del siglo XI, y el Códice Vaticano, del siglo XIV, no dan el nombre del autor de la Paráfrasis; en cambio, el *Codex Paris*., del siglo XIII, y otros manuscritos más antiguos la atribuyen a "Nonno, el poeta de Panópolis," así como también el índice de la *Anthol*. *Pal*. y la interpolación de Suidas. Es muy probable que la *Paráfrasis* sea una obra escrita por Nonno después de hacerse cristiano. El autor se refiere repetidas veces a María como la *Theotokos*.

Cirilo de Alejandría.

Al morir Teófilo, patriarca de Alejandría, el 15 de octubre del año 412, el gobierno quiso que le sucediera un diácono llamado Timoteo; pero dos días más tarde era elegido y elevado a la famosa sede de la metrópoli egipciana el sobrino del difunto patriarca, Cirilo. Su nombre ha quedado ligado para siempre con la segunda gran controversia cristológica, que llevó al concilio de Efeso (431) y a la condenación de Nestorio. Nacido en Alejandría, su formación clásica y teológica la recibió evidentemente en este gran centro del saber. Tres cartas (*Ep*. 1,25.310.370) de San Isidoro de Pelusio (cf. *infra*, p.192) dan la impresión de que Cirilo vivió durante cierto tiempo entre los monjes; pero Severo de Antioquía (Csco 101,252s) pone en duda la autenticidad de dichas cartas. A mayor abundamiento, Cirilo no alude nunca a esa estancia, ni siquiera en la

correspondencia que posteriormente sostuvo con los monjes. La primera fecha cierta en su vida es el 403, cuando acompañó a su tío a Constantinopla y tomó parte en la destitucion de San Juan Crisóstomo en el sínodo de la Encina, cerca de Calcedonia. Como patriarca de Alejandría, sigue siendo una figura discutida. Parece que de su tío heredó ciertos prejuicios. Así, por ejemplo, su enemiga contra San Juan Crisóstomo le duró mucho tiempo, y no mandó hasta el año 417 que el nombre de este gran santo fuera restituido a los dípticos de la iglesia alejandrina. Al igual que su tío, con sus adversarios usó de cierta crueldad. El severo trato que dispensó a judíos y novacianos no retrocedió ante su expulsión y la confiscación de sus bienes, y fue causa de grandes disputas entre él y Orestes, prefecto imperial de la ciudad. Su implacable lucha contra los últimos restos del paganismo fue, con toda probabilidad, la causa de que le acusaran, como insinúa Sócrates (*Hist. eccl*. 7,15), de haber sido responsable de la muerte de la famosa filósofa Hypatia, cruelmente despedazada, en marzo del 415, en la escalinata de una iglesia por una chusma de cristianos. Pero no parece que existen pruebas de que él tuviera parte en tan horrendo crimen.

Sobre el periodo que sigue al 428, año en que Nestorio fue nombrado obispo de Constantinopla, estamos mejor informados. Es en la defensa de la ortodoxia contra el nestorianismo donde aparece Cirilo como un factor importante en la historia eclesiástica y dogmática. Nestorio, alumno de la escuela teológica de Antioquía, en sus sermones episcopales afirmó que en Cristo hay dos personas, una persona divina, que es el Logos, que mora en una persona humana, y que no se podía llamar *Theotokos*, Madre de Dios, a la Virgen María. Sus argumentos los refutó Cirilo en su carta pascual ya en la primavera del 429. Poco después, el Alejandrino volvió a defender la doctrina ortodoxa en una extensa encíclica dirigida a los monjes de Egipto. De esta manera, el antagonismo latente que existió durante dos generaciones en las cuestiones

cristológicas entre los dos grandes centros del Oriente se convirtió en un conflicto abierto, no sólo entre los representantes de las dos escuelas, sino entre Alejandría y Constantinopla. La vieja historia de mutua rivalidad entre estas dos sedes vino a añadir un elemento político a la controversia teológica y le prestó la apariencia de una agria disputa personal. Después de haberse cruzado sin éxito unas cartas. Nestorio y Cirilo apelaron al papa Celestino. Un sínodo celebrado en Roma, en agosto del 430, condenó a Nestorio y aprobó la teología de Cirilo. El Papa encargó a Cirilo que comunicara la decisión a Nestorio. Cirilo redactó doce anatemas contra la nueva herejía y las agregó a la carta del Papa, amenazando a Nestorio con la deposición y la excomunión si dentro de los diez días no retractaba sus errores.

No quedaba más que una posibilidad para evitar una ruptura violenta en la Iglesia oriental: un concilio general. Por eso, el emperador Teodosio, animado sobre todo por Nestorio, convocó en Efeso a todos los metropolitanos y obispos del Imperio para Pentecostés del año 431, para el sínodo que se hizo famoso en todo el mundo como **el tercer concilio ecuménico.** En la primera sesión (22 de junio del 431), que presidió Cirilo como delegado papal, **Nestorio fue depuesto y excomulgado; se condenó su doctrina cristológica y se reconoció solemnemente el título de *Theotokos*.**

Cuatro días más tarde llegó a Efeso Juan de Antioquía con sus obispos. No vaciló en celebrar por su cuenta un sínodo con sus obispos y con los amigos de Nestorio; en él depuso excomulgó a Cirilo. Cuando Teodosio se enteró de lo ocurrido, ideó un golpe maestro: declaró depuestos a los dos, a Cirilo y a Nestorio, y los encarceló. Después de examinar la cosa más detenidamente, permitió a Cirilo volver a Alejandría. Llegó el 30 de octubre y fue recibido en su sede como un segundo Atanasio, **mientras que Nestorio se retiraba a un monasterio de Antioquía.**

El resentimiento entre Alejandría y Antioquía duró hasta el año 433, en que se llegó a una reconciliación. Juan de Antioquía aceptó la condenación de Nestorio; Cirilo de Alejandría, a su vez, firmó una profesión de fe, redactada muy probablemente por Teodoreto de Ciro, **en la que se reconocía claramente la divina maternidad de la Virgen María.** Aun cuando Cirilo comunicó al papa Sixto III, por escrito, que la paz había quedado restablecida, se vio obligado a defender su cristología una y otra vez. Como Teodoro de Mopsuestia había sido maestro de Nestorio, hubo un movimiento en el sentido de condenarle también a él, y Cirilo casi llegó a hacerlo entre los años 438 y 440. Sin embargo, en su lecho de muerte se declaró contrario a que se diera ese paso, para evitar que la controversia se reavivara. Murió el 27 de junio del año 444.

I. Sus Escritos.

Cirilo es una de las figuras más eminentes de la literatura cristiana antigua. Sus obras llenan diez volúmenes de la edición Migne (PG 68-77), eso que han perecido muchas. Aún vivía cuando aparecieron las primeras traducciones: Mario Mercator es el autor de una versión latina de algunos de sus escritos, y Rábula de Edesa lo es de una traducción siríaca. Siguieron traducciones al armenio, al etíope y al árabe. Gracias a estas traducciones, se han podido recuperar algunos de sus escritos cuyo texto original griego se había perdido.

Su estilo y su lenguaje están lejos de ser atrayentes. Es difuso y, algunas veces, excesivamente rebuscado y aliñado. Sin embargo, el contenido revela una profundidad de pensamiento y gran riqueza de ideas, una precisión y claridad de argumentación, que prueban el talento especulativo y dialéctico del autor y hacen de sus escritos una fuente de primera clase para la historia del dogma y de la doctrina cristiana.

La controversia nestoriana divide su actividad literaria en dos períodos: el primero, que se extiende hasta el año 428, está

dedicado a la exégesis y a la polémica contra los arrianos; el segundo, que termina con su muerte, está casi completamente absorbido por la refutación de la herejía nestoriana.

Sus obras exegéticas constituyen la parte mayor, aunque no la mejor, de su herencia literaria. Su interpretación del Antiguo Testamento está fuertemente influenciada por la tradición alejandrina; es, por consiguiente, sumamente alegórica, aunque difiere de Orígenes por el énfasis con que insiste en que no todos los detalles del Antiguo Testamento admiten un significado espiritual. Su exégesis del Nuevo Testamento es más literal, pero acusa también cierta aversión hacia el método histórico-filológico.

1. Comentarios sobre el Nuevo Testamento.

a) De adoratione et cultu in spiritu et veritate

En los diecisiete libros de *La adoración y el culto de Dios en espíritu y en verdad* (Περί της εν πνεύματι καΐ αληθείς προσκηνήσεως και λατρείας), en forma de diαlogo entre Cirilo y Paladio, se da una exégesis alegórico-tipológica de pasajes del Pentateuco, escogidos de propósito, que no siguen el orden que tienen en el texto del Antiguo Testamento, sino que han sido agrupados, sin relación alguna con el orden original, para probar que la Ley quedó abrogada sólo en la letra y no en el espíritu. Las instituciones de la Antigua Alianza hay que entenderlas como prefiguraciones típicas de la adoración en espíritu.

Tomando como punto de partida el pecado de Adán y Eva, el libro primero trata de la liberación del hombre de la esclavitud del pecado y de Satanás; el segundo y el tercero tratan de la justificación por Cristo como medio de obtener aquella liberación; el cuarto y el quinto, de la resolución de la voluntad humana de perseverar en ella y conservarla. **La base de nuestra salvación es el amor de Dios (1.6) y de nuestros semejantes** (1.7 y 8). En los libros 9-13 se presenta a la Iglesia y al sacerdocio; en los libros 14-16, el culto espiritual de los

cristianos, como prefigurados en las instituciones del Antiguo Testamento. El último libro está dedicado a las fiestas de los judíos, especialmente a la Pascua. Este tratado, que ocupa un volumen entero de la edición de Migne, lo escribió mucho antes del año 429, pero después del 412.

b) *Glaphyra* (Γλαφυρά).

Los trece libros de los *Comentarios elegantes* pertenecen a la misma época y son un complemento del *De adoratione in spiritu*. En efecto, el uno remite al otro y viceversa. El contenido es también una explicación de pasajes escogidos del Pentateuco; esta vez, sin embargo, se sigue el orden de los libros del Antiguo Testamento y no se adopta la forma de diálogo. Se dedican siete libros al Génesis, tres al Éxodo y uno a cada uno de los siguientes: Levítico, Números y Deuteronomio

c) El Comentario a Isaías

Consta de cinco *biblia*, unos divididos en *logoi*, otros en *tomoi*. En la introducción se describe la tarea del intérprete, que consiste en explicar primero el sentido literal y luego el espiritual. Los cinco *biblia* ofrecen un comentario seguido a Isaías 1-10, 10-24, 25-42, 42-51, 52-66. Es una obra extensa, que llena casi por entero el volumen 70 de la edición de Migne; fue compuesta probablemente después que los dos libros sobre el Pentateuco, pero antes del año 429.

d) El Comentario a los profetas menores

Está dividido, según el número de los profetas, en doce partes principales, que se subdividen en *tomoi*. Hay una introducción a todo el comentario y un prólogo antes de cada profecía.

En las *catenae* se conservan gran número de fragmentos de otros comentarios al Antiguo Testamento, algunos muy extensos. Provienen de comentarios a los libros de los Reyes, los Salmos, algunos Cánticos, Proverbios, Cantar de los Cantares, Jeremías, Ezequiel y Daniel. Efrén de Antioquía (según Focio, *Bibl. Cod.* 229) y el florilegio *Doctrina Patrum de incarnatione*

Verbi (F. Diekamp [Münster i. W. 1907] 186) dan a entender que Cirilo hizo una exégesis de los salmos. Los fragmentos que se conservan en las *catenae* no van más allá de salmo 119, pero no cabe duda de que la obra de Cirilo abarcaba todo el Salterio, como lo ha probado ampliamente G. Mercati. Un manuscrito armenio de la Bodleian Library contiene fragmentos de un comentario a Ezequiel atribuido a Cirilo. Algunos de estos extractos corresponden, al parecer, a los fragmentos de la misma obra publicados por Migne (PG 70,1457s). Véase S. Baronian y F. C. Conybeare, en *Catalogus mss. bibliothecae Bodleianae* p.14.[a] (Oxford 1918) 164.

2. Comentarios sobre el Nuevo Testamento.

a) El Comentario al Evangelio de San Juan

Este comentario tiene una tendencia más dogmático-polémica. En la introducción se promete prestar atención especial al sentido dogmático del texto y a la refutación de las doctrinas heréticas. El autor se muestra deseoso de probar por el cuarto evangelio que el Hijo es de la misma substancia divina que el Padre y que los dos tienen su propia subsistencia personal. Ataca a los arrianos y a los eunomianos y combate la cristología de la escuela de Antioquía. No se menciona el nombre de Nestorio y no aparecen ni el término *Theotokos* ni la terminología que empleará Cirilo en sus escritos posteriores. Por esta razón es casi seguro que este libro lo compuso antes de que estallara la controversia nestoriana, es decir, antes del año 429. Sin embargo, el *terminus a quo* sigue todavía en litigio. J. Lebon y N. Charlier sostienen que este comentario al Evangelio de San Juan es la obra exegética más antigua de Cirilo. G. Jouassard opina que lo empezó el año 425, pero no lo terminó hasta el 428. Este voluminoso comentario consta de doce libros, subdivididos en capítulos. Los libros 7 y 8, que contienen la interpretación de San Juan 10,18-12,48, no se conservan, a excepción de unos

pocos fragmentos que encontramos en las *catenae*, y cuya autenticidad no está al abrigo de sospechas.

b) El Comentario al Evangelio de San Lucas

Este comentario es de un estilo distinto. En realidad, es una serie de *Homilías sobre San Lucas* **con una intención práctica más bien que dogmática.** Del texto original griego sólo quedan tres sermones completos y algunos fragmentos en las *catenae*. Tenemos, en cambio, nada menos que 156 homilías en una versión siríaca del siglo VI o VII. En su contenido hallamos valiosos indicios para determinar la fecha de su composición. Por una parte, ocupa un lugar predominante la polémica contra Nestorio y sus secuaces. Por otra, A. Rücker ha encontrado en la homilía 63 por lo menos una alusión a los anatematismos de Cirilo. Eso quiere decir que hay que datar las *Homilías sobre San Lucas* a partir de las postrimerías del año 430.

c) Comentario al Evangelio de San Mateo

Leoncio de Bizancio, Efrén de Antioquía y otros tuvieron conocimiento de un comentario al Evangelio de San Mateo compuesto por Cirilo. Sólo quedan unos fragmentos de poca extensión en las *catenae*. Cubren los 28 capítulos y muestran claramente que la obra era un comentario bíblico en el sentido propio de la palabra, parecido al comentario sobre el Evangelio de San Juan. Parece que lo compuso después del año 428.

d) En las *catenae* se encuentran, además, fragmentos de comentarios que han desaparecido de Cirilo sobre la Epístola a los Romanos, sobre la primera y segunda a los Corintios y sobre la Epístola a los Hebreos.

3. Escritos dogmático-polémicos contra los arrianos.

Las primeras obras de Cirilo de carácter dogmático-polémico van dirigidas contra los arrianos. Son dos los tratados que escribió contra esta herejía; el más importante de los dos es el

a) Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate

Se trata de una suma trinitaria, que comprende las objeciones arrianas, su refutación y los resultados duraderos de las controversias del siglo IV. Cirilo sigue aquí enteramente a su maestro Atanasio; casi la tercera parte de esta extensa obra es una reproducción del tercer discurso *Contra Arianos* de Atanasio, como lo ha probado suficientemente J. Liébaert. Parece que Cirilo utilizó, además, una obra de Dídimo el Ciego, *Contra Eunomium*, que ya no existe. En el prefacio se da el índice de materias de los 35 capítulos. Focio (*Bibl. cod.* 136) no tiene reparo en afirmar que cesta obra es la más clara de todas las de Cirilo, especialmente para los que son capaces de comprender el significado de sus métodos lógicos." Por una parte, no hay duda de que el *Thesaurus* fue compuesto antes de que surgiera la controversia nestoriana; por otra, sin embargo, hay división de opiniones sobre la fecha exacta. G. Jouassard piensa que Cirilo lo escribió entre los años 423 y 425. J. Liébaert y Charlier sostienen que es la primera de las grandes obras de Cirilo, escrita, por consiguiente, al comienzo de su carrera episcopal, iniciada el año 412.

b) De sancta et consubstantiali Trinitate

El segundo de sus escritos antiarrianos lo compuso poco después del *Thesaurus* y lo dedicó al mismo "hermano" Nemesio. Comprende siete diálogos del autor con su amigo Hermias; se alude expresamente a la obra anterior. Cirilo afirma en el prefacio que la misma sutileza de las cuestiones que quiere resolver pide se adopte la forma de diálogo. Si se comparan con el *Thesaurus*, estos diálogos son de carácter más personal y forman una unidad mayor que los 35 capítulos del primer tratado. Los seis primeros diálogos tratan de la consubstancialidad del Hijo; el séptimo, de la del Espíritu Santo.

4) Escritos dogmático·polémicos contra los nestorianos.

a) Adversus Nestorii blasphemias

Su primer tratado antinestoriano fueron los *Cinco tomos contra Nestorio*, que compuso en la primavera del 430. Representan un examen crítico de una colección de sermones publicados por Nestorio el año anterior. El nombre de éste no aparece en la obra de Cirilo, pero sí muchas citas de sus homilías. En el libro primero refuta unos pasajes escogidos en que atacaba el título mariano de *theotokos*; en los cuatro restantes, los pasajes en que defendía la dualidad de personas en Cristo.

b) De recta fide

Poco después de haber estallado la controversia nestoriana el año 430, Cirilo sometió a la corte imperial tres memorias *Sobre la verdadera fe*, con el propósito de neutralizar toda influencia de Nestorio. La primera la dirigió al emperador Teodosio II; las otras dos, *ad reginas* (ταις βασιλίσσαις), sin mencionar ningïn nombre en concreto. Mas parece que Juan de Cesarea, al principio del siglo VI, está en la verdad cuando dice que la primera de las dos la dirigió a las dos hermanas más jóvenes del emperador, Arcadia y Marina, y la segunda a su hermana mayor, Pulqueria, y a su mujer, Eudoxia.

c) Los doce anatematismos contra Nestorio

Los escribió el mismo año 430 (cf. *infra*, p.139). Cirilo creyó necesario defenderlos en tres apologías. En las dos primeras responde a dos ataques en que se le acusaba de apolinarismo y monofisitismo, uno de Andrés de Samosata y otro de Teodoreto de Ciro. La primera apología de Cirilo *Contra los obispos orientales* sale al paso de las acusaciones de Andrés, que representaba a los obispos sirios; la segunda, la *Carta a Euopcio*, responde a las de Teodoreto. Los dos tratados loa debió de componer en la primera mitad del año 431, ya que en ellos no se alude para nada al concilio de Efeso. La tercera defensa de los anatemas se encuentra en el breve comentario *Explicatio duodecim capitum Ephesi pronuntiata*, que escribió cuando estaba en la cárcel de Efeso, en agosto o septiembre del

431. El autor se muestra deseoso de probar cada uno de los anatemas con citas de la Escritura,

d) Apologeticus ad imperatorem

Es una apología que dirigió al emperador Teodosio II inmediatamente después que, libertado de la cárcel, volvió a Alejandría. En ella Cirilo vindica su modo de proceder tanto antes como durante el concilio de Efeso.

e) Scholia de incarnatione Unigeniti

Los compuso después del año 431. En ellos da primero una explicación de los nombres de Cristo, Emanuel y Jesús, define a continuación la unión hipostática como opuesta a la mera mezcla o asociación externa. La comparación que más se le acerca en el mundo creado es, según él, la combinación del cuerpo y del alma en el hombre. El texto completo sólo existe en unas traducciones antiguas latina, siríaca y armenia; del texto original griego sólo quedan pequeños fragmentos (EP 2124).

f) Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam

El emperador Justiniano I, en su Tractatus contra Monophysitas 13-14 (PG 86,1,1132), atestigua, hacia el año 542, que el tratado Cont*ra los que no quieren reconocer a María como Madre de Dios* es obra auténtica de Cirilo. La publicó por vez primera el cardenal Mai.

g) Contra Diodorum et Theodorum

Este tratado lo escribió contra Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, ambos maestros de Nestorio. Comprende tres libros y lo compuso probablemente hacia el año 438. Se conservan importantes fragmentos en griego y siríaco.

h) Quod unus sit Christus

Este diálogo sobre la unidad de persona en Cristo es una cumplida refutación de la falsa doctrina que pretende que el verbo de Dios no se hizo carne, sino que solamente se unió a un hombre; de donde resulta que son dos, el Hijo verdadero y natural de Dios, y “otro,” hijo adoptivo de Dios, que no participa

de la dignidad y honor del primero. El autor hace alusión a su polémica anterior contra la herejía nestoriana, y es tal la madurez de pensamiento y de expresión de que da muestras, que el diálogo, muy estimado en la antigüedad, parece ser uno de los últimos escritos antinestorianos de Cirilo.

5. La Apología contra Juliano.

Después de veinticinco años de carrera episcopal, Cirilo se creyó obligado a escribir una extensa obra apologética *En favor de la santa religión de los cristianos contra los libros del impío Juliano*, que se la dedicó a Teodosio II. Refuta en ella los tres libros *Contra los Galileos* que Juliano el Apóstata publicó el año 363. La introducción deja entrever que el paganismo estaba muy lejos de haber muerto en Egipto y que las acusaciones de Juliano contra la religión cristiana seguían siendo muy populares y se creía que no habían sido debidamente refutadas. El texto original griego, en su integridad, sólo se conserva de los diez primeros libros de la obra de Cirilo. Tratan de las relaciones del cristianismo con el judaísmo y el paganismo, y rebaten únicamente el libro primero de Juliano, donde el emperador trataba de probar que el cristianismo no pasaba de ser un judaísmo rebajado con mezcla de elementos paganos. Cirilo emplea, al parecer, un método semejante al que utilizara Orígenes en su *Contra Celsum*, siguiendo a su adversario paso a paso y citando siempre textualmente el argumento de su contrario. El resultado es una crítica analítica sin pretensiones de síntesis. Como el libro polémico de Juliano se ha perdido, la fuente principal para su reconstrucción parcial sigue siendo la obra de Cirilo. Los fragmentos griegos y siríacos de los libros 11-20 del tratado de Cirilo parecen indicar que estaban dedicados a la refutación del segundo libro de Juliano. Apoyándose en esto, C. J. Neumann ha sugerido que la apología de Cirilo comprendía treinta libros en total y que los últimos diez contendrían la réplica al libro tercero del Contra los

Galileos de Juliano. Sin embargo, la cosa sigue dudosa, pues de estos supuestos últimos diez libros no queda nada. No hay ningún indicio de que Cirilo escribiera más de veinte libros contra Juliano ni que hubiera intentado refutar toda la obra del Apóstata. Sabemos por carta de Teodoreto de Ciro (*Ep*. 83) que Cirilo envió su obra al patriarca Juan de Antioquía. Por esta razón, la fecha de composición debe ponerse antes del 441, año en que murió Juan. Pero no puede ser antes del 433, año en que se reconciliaron Juan y Cirilo.

6. Cartas Pascuales.

Cirilo continuó la costumbre de los obispos de Alejandría de enviar todos los años a todas las iglesias de Egipto un anuncio, en forma de carta pastoral, sobre la fecha de la Pascua y el ayuno que le precedía. Las ediciones de las obras de Cirilo suelen registrar 29 de estas cartas pascuales bajo el epígrafe un tanto desorientador de *Homiliae paschales* Las redactó entre los años 414 y 442. En ellas exhorta al ayuno a la abstinencia, a la vigilancia y a la oración, a la limosna a las obras de misericordia. A pesar de su carácter predominantemente moral y práctico, contienen varias declaraciones dogmáticas, que traen el eco de las controversias cristológicas de la época. Así, por ejemplo, en las *Hom*. 5.8.17.27 **defiende la doctrina de la Encarnación contra los herejes que niegan la eternidad del Hijo,** mientras que en la *Hom*. 12 discute **el dogma de la Trinidad.** El rencor del autor contra los paganos y los judíos se manifiesta con demasiada frecuencia en una polémica desmedida. Pone en guardia a los cristianos contra la ***dipsychia*, que es la actitud del que reparte su alma entre el cristianismo y el paganismo,** practicando los ritos de ambas religiones (*Hom*. 12 y 14). contra los falsos dioses y sus adictos (*Hom*. 6 y 9), contra los judíos y su infidelidad (*Hom*. 1.4.10.20.21.29).

7. Sermones

De todos los sermones que pronunciara Cirilo en su largo pontificado, no se conservan más que veintidós, y algunos sólo en estado fragmentario. Los editores los han reunido bajo el epígrafe *Homiliae diversae*, para distinguirlos de las *Homiliae paschales*. Los primeros ocho de la colección se supone que los pronunció en Efeso el verano de 431, durante el concilio. De seis poseemos el texto íntegro. La homilía 4 (PG 77, 991-996) es el sermón mariano más famoso de la antigüedad. Se supone que lo pronunció Cirilo en la iglesia de Santa María de Efeso entre el 23 y el 27 de junio del 431. Pero, en realidad, es de un autor desconocido que lo pronunció en noviembre de ese mismo año, después que había partido Cirilo. La homilía n.11, titulada *Encomium in S. Mariam Deiparam* (PC 77,1029-1040), no es otra cosa que la homilía 4, retocada y ampliada en los siglos VII y IX, como lo ha probado ampliamente A. Ehrhard. Las homilías 3, 15, 16 y 20 tratan de la Encarnación. La homilía *In mysticam cenam* (PC 77,1016-1029) no es de Cirilo, sino de su tío Teófilo, como lo ha demostrado M. Richard (cf. *supra*, p.108). La homilía *In exitu animi* es de dudosa autenticidad. Las homilías 8, *In transfigurationem Domini*, y 12, *In occursum Domini*, pertenecen a la serie de homilías de Cirilo sobre el Evangelio de San Lucas, que hemos mencionado más arriba, p.128.

8. Cartas.

La abultada correspondencia de Cirilo es sumamente importante para la historia civil y eclesiástica, para la doctrina y el derecho de la Iglesia, para las relaciones entre el Oriente y el Occidente, para la rivalidad entre escuelas teológicas y entre sedes episcopales. Por fortuna, se conserva un número bastante crecido. La edición de Migne comprende 88, aunque algunas son espurias y 17 escritas a Cirilo por otros. E. Schwartz publicó, además, el texto griego de otras cinco, cuatro de ellas

totalmente desconocidas hasta entonces, y una más en versión latina solamente. Quedan algunas en antiguas traducciones siríacas, coptas y armenias.

Son fuentes de primer orden para la historia del dogma las que escribió a Nestorio, en particular la *Ep*. 4, llamada *epístola dogmática*, que es la segunda de las que escribió al heresiarca. La primera sesión del concilio de Efeso, el 22 de junio de 431, la aprobó solemnemente por el voto unánime de todos los obispos presentes. Todos los 125 jefes eclesiásticos recomendaron que se aceptara la carta, por estar completamente de acuerdo con el Símbolo Niceno y ser expresión auténtica de la doctrina católica; se conservan todavía las palabras mismas con que expresaron su aprobación. El año 450, León Magno (*Ep. contra Eutych. haer*. 1) hizo suyo el juicio que habían dado de la epístola, "evidentius fidem Nichaenae definitionis exponens." El concilio de Calcedonia, el año 451, y el de Constantinopla, el 553. también la aprobaron por la misma razón.

La tercera carta a Nestorio (*Ep*. 17), es decir, la que envió Cirilo a fines de 430 en nombre del sínodo alejandrino, dio ocasión a grandes dificultades a causa de los doce anatemas que agregó a ella el autor y por la terminología peculiar que en ella emplea. Aun cuando se incorporó a las *Actas* del concilio de Efeso, no fue ratificada explícitamente con votación. Más tarde, sin embargo, se impuso la opinión de que los concilios de Efeso y Calcedonia adoptaron esta carta y los anatemas.

La tercera de las llamadas cartas ecuménicas es la *Ep*. 39, que escribió Cirilo a Juan de Antioquía en la primavera del año 433 y que se conoce con el nombre de *Symbolum Ephesinum*. En ella el patriarca de Alejandría expresa su alegría y satisfacción por haberse restablecido la paz entre él y los de Antioquía: "Que el cielo se regocije y la tierra se alegre, porque el muro de separación se ha desmoronado, se ha eliminado la causa de la tristeza y se han quitado todo género de disensiones,

siendo el mismo Cristo, nuestro común Salvador, quien otorga la paz a sus propias iglesias" (1). Al final resume la fe de ambos partidos en el símbolo que habían presentado los obispos de Antioquía y da el texto exacto de la fórmula de unión que han suscrito ambos grupos. El año 451, el concilio de Calcedonia recomendó esta carta sin restricción alguna.

II. La Teología de Cirilo.

El papa Celestino I, contemporáneo de Cirilo, no dudó en honrar a éste con títulos como "bonus fidei catholicae defensor," "vir apostolicus" y "probatissimus sacerdos." Después de su muerte su fama creció hasta tal punto que en la Iglesia griega se le consideró como la suprema autoridad en todas las cuestiones cristológicas. Anastasio Sinaíta, en el siglo VII, le llamó el "Sello de los Padres." La Sagrada Congregación de Ritos le otorgó el título de "Doctor Ecclesiae" el 28 de julio de 1882.

1. Método teológico

No fue sólo por sus ideas, sino también por su método, como influyó Cirilo en las ciencias sagradas. Es, en efecto, **el representante principal del método escolástico entre los Padres griegos.** Parece que la costumbre, ya introducida de antaño, de aducir "pruebas de la Escritura," él la amplió con toda deliberación y propósito **hasta incluir "pruebas de los Padres."** No fue él quién inventó este método. Ya lo habían utilizado antes que él. Pero nadie hasta entonces lo había empleado **con tanta habilidad y perfección técnica.** Es indudablemente mérito suyo el que desde entonces, junto al testimonio de la Escritura, **esté el de los Padres como autoridad en la argumentación teológica.** En sus escritos procura resumir, en una presentación sistemática, la doctrina de los Padres de la Iglesia. Los comienzos de su controversia con Nestorio terminan por convencerle que no existe otro camino

para vencer la batalla más que convertir la conformidad con los Padres en el elemento decisivo en todas las cuestiones concernientes a la ortodoxia. Sigue ya esta línea el año 429 en su carta a los monjes (*Ep*. 1). En la segunda carta que escribió a Nestorio, en la primavera del año 430, dice lo siguiente:

Esto [explicar rectamente la doctrina de la fe a los que buscan la verdad] lo conseguiremos si es que recurrimos a las afirmaciones de los Padres y ponemos cuidado en apreciarlas grandemente y en contrastar con ellas las nuestras para ver si estamos en la fe, como está escrito (2 Cor 13,5), y si modelamos nuestras creencias en conformidad con sus doctrinas sanas e irreprensibles (*Ep*. 4).

Además, en su tercera carta a Nestorio se llama a sí mismo "amante de la sana doctrina, pisando las huellas religiosas de los Padres," **y establece la doctrina de la Encarnación, "siguiendo en todo las confesiones de los Santos Padres, que las dedujeron bajo la guía del Espíritu Santo, que hablaba en ellos,** rebuscando el sentido de las ideas que en ellos encontramos y caminando, por decirlo así, por el camino real" (*Ep*. 17). En sus sesiones del 22 de junio

(*Acta Conc*. *Oec*. I 1,2,39-45) y del 22 de julio (ibid., I 1,7,89-95), **el concilio de Efeso adoptó la prueba de los Padres, y desde entonces se convirtió en el procedimiento clásico de todas las argumentaciones teológicas en el Oriente.**

No es ésta, sin embargo, la única aportación metodológica que hizo Cirilo al escolasticismo de épocas posteriores. A él se debe también en gran parte **la introducción de la prueba de razón en la ciencia eclesiástica.** Una vez más hay que advertir que no fue él el primero en emplearla, habían sentado ya el precedente los arrianos y los apolinaristas. Esta fue quizás la razón de que Cirilo empleara este método principalmente en sus escritos antiarrianos. En particular en su *Thesaurus*, Cirilo añade normalmente unas cuantas pruebas de razón en cada tesis. De tal manera se acostumbró a este sistema,

que lo volvemos a encontrar una y otra vez en todos los demás escritos antiarrianos, hasta en su *Comentario al Evangelio de San Juan*.

2. Cristología

Los escritos de Cirilo nos permiten seguir muy de cerca la evolución de su cristología. Existe una gran diferencia entre sus primeras obras y las posteriores. En aquéllas, por ejemplo en el *Thesaurus* y en los *Diálogos*, su cristología no es otra cosa que una repetición de la de San Atanasio. Nos encontramos con la misma forma de cristología del Logos-Sarx, sin la menor alusión a la importancia teológica del alma de Cristo. Para refutar las dificultades arrianas sobre la inmutabilidad del Logos, no se le ocurrió a Cirilo, como tampoco se le había ocurrido a Atanasio, señalar en Cristo la existencia de un alma humana. Ambos atribuyen los sufrimientos de Cristo a su carne, sin advertir la participación que en ellos tuvo el alma. La carne es, igualmente, el sujeto de su santidad y de su gloria. Cirilo repite, además, la fórmula principal de la cristología atanasiana, que constituye la base de toda la cristología del Logos-Sarx: **"El Verbo se hizo hombre, pero no descendió sobre un hombre"** (ATANASIO, *Contra Arian*. 3,30; CIRILO, *Dial*. 1). En este período no vacila en emplear la expresión "inhabitación" para expresar las relaciones entre Dios y el hombre en Cristo. Encontramos así con mucha frecuencia los conceptos de "templo" y "morada" en sus obras más antiguas cuando habla de la inhabitación del Logos en la carne (*Thesaurus* 23,24,28; *Dial*. 5).

El año 429-430, Cirilo se entrega a una investigación más profunda de la doctrina cristológica con el fin de prepararse para refutar a Nestorio. Su terminología se hace más precisa, y sus ideas más agudas. Mientras en la época anterior no había tenido reparo en emplear el verbo "asumir" refiriéndose a la Encarnación, ahora enseña que el Verbo se hizo hombre, pero

no asumió un hombre (*Ep*. 45 *ad Succ*.). En su segunda carta a Nestorio explica la Encarnación como sigue:

No decimos que la naturaleza del Verbo se hizo carne sufriendo un cambio o que se transformó en un hombre completo y perfecto, compuesto de cuerpo y alma. Decimos más bien que el Verbo, habiendo unido a Sí mismo personalmente una carne animada de un alma viviente, se hizo hombre de manera inefable e inconcebible y se llamó Hijo del hombre, pero no por puro favor ni por pura benevolencia, ni tampoco por el hecho de asumir una sola persona (es decir, una persona humana a su divina persona). Siendo distintas las naturalezas que se unieron en esta, unidad verdadera, de ambas resultó un solo Cristo, un solo Hijo: no en el sentido de que la diversidad de las naturalezas quedara eliminada por esta unión, sino que la divinidad y la humanidad completaron para nosotros al único Señor Jesucristo e Hijo con su inefable e inexpresable conjunción en la unidad. De esta manera, aunque El subsistía y era engendrado por el Padre antes de los siglos, se dice de El que nació también de una mujer según la carne; no que su naturaleza divina empezara a existir en la Santa Virgen o que necesitara por fuerza por sí misma una segunda generación después de su generación del Padre. Es necio y absurdo decir que el que subsistía antes de los siglos y era coeterno con el Padre tenía necesidad de un nuevo comienzo de existencia. Decimos que el Verbo ha nacido según la carne, porque asumió personalmente la naturaleza humana "por nosotros y por nuestra salvación." Porque no nació primero de la Santa Virgen como hombre ordinario y luego descendió sobre El el Verbo, sino que, habiéndose unido a la carne desde el seno mismo, se dice de El que se sometió a una generación según la carne, como apropiándose y haciendo suyo el nacimiento de su propia carne (*Ep*. 4).

De estas palabras resulta con evidencia que Cirilo enseña la unión hipostática, Ενωσις καθ' υπόστασιν, entre el Logos y la

carne que asumió. Afirma con toda claridad: "Si rechazamos unión hipostática como imposible o inconveniente, caemos en el error de admitir dos hijos" (*Ep*. 4). Sostiene que unión fue una ἀσυγχυτος ενωσις, es decir, una unión sin mezcla de las dos naturalezas, conservándose las dos sin cambio ni alteración:

Se sometió a una generación como la nuestra y, como hombre, procedió de mujer, sin renunciar a lo que era, y, aun cuando se hizo hombre al tomar carne y sangre, continuó siendo lo que era: Dios por naturaleza y de verdad. Tampoco decimos que la carne se convirtiera en naturaleza divina ni, por cierto, que la naturaleza inefable del Verbo Dios se rebajara y se cambiara en la naturaleza de la carne, porque es inmutable e inalterable y siempre permanece enteramente idéntico a sí mismo, según las Escrituras. Cuando se hizo visible y estaba aún envuelto en pañales, como infante, y en el regazo de su Madre Virgen, llenaba, como Dios que era, toda la creación y estaba sentado con su Padre. Es que la naturaleza divina no tiene cantidad ni dimensiones ni está circunscrita por ningún límite (*Ep*. 17,3).

Dígnese tu santidad cerrar la boca a los que dicen que hubo una mezcla, confusión o mixtura del Verbo Dios con la carne. Es probable que algunos estén divulgando por ahí que yo pienso también de la misma manera y digo cosas semejantes. Pero estoy yo tan lejos de sostener eso, que considero necios a los que llegan a imaginarse que a la naturaleza del Verbo pueda acaecer una "sombra de mudanza." El permanece siempre lo que es y no se ha alterado ni puede nunca sufrir alteración (*Ep*.39).

Como la unión hipostática no cambia las naturalezas, en la naturaleza humana hay un alma racional, ψυχή λογική, aun despuıs de unida a la naturaleza divina: "Su santo cuerpo, imbuido de un alma racional, nació de ella, y a ese cuerpo se unió personalmente el Verbo" (*Ep*. 4).

Para expresar esta unión de las dos naturalezas en Cristo, Cirilo no encuentra mejor comparación que las relaciones que

existen entre el cuerpo y el alma del hombre: "El único Cristo no es doble, aun cuando nosotros lo concibamos compuesto de dos substancias distintas unidas inseparablemente, de la misma manera que concebimos que el hombre consta de alma y cuerpo, y a pesar de ello no es doble, sino de dos uno" (*Ep*. 17,8). Por esta razón no hay posibilidad de separar las dos substancias después de la unión:

Si alguno, en el único Cristo, divide las subsistencias (υποστάσεις) después de la unión, uniéndolas únicamente con una unión de dignidad, autoridad o potestad, y no más bien con una unión de naturalezas (ένωσις φυσική), sea anatema (*Ep*. 17 anat.3).

Por la misma razón no se pueden separar los atributos, ιδιώματα, que aplican las Escrituras a Cristo; algunos parece que se le atribuyen como a hombre, y otros como a Dios:

Si alguno distribuye entre las dos Personas o Subsistencias (προσώποιςς ήγουν υποστάσεσι) las expresiones que emplean los Evangelios y los escritos apostólicos, o los que dijeron los santos acerca de Cristo, o las que dijo El acerca de Sí mismo, y se las atribuye algunas de ellas como a hombre, entendiéndolo separado del Verbo que procede de Dios, y otras, como que cuadran a Dios, exclusivamente al Verbo que procede de Dios Padre, sea anatema (*Ep*. 17 anat.4).

Todas las expresiones que se usan en los Evangelios deben, por consiguiente, atribuirse a la única Persona, a la única hipóstasis encarnada del Verbo (μία υπόστασις του Θεου Λόγου σεσαρκωμένη, *Ep*. 17,8).

Cirilo rechaza la terminología de los nestorianos, que llamaban "inhabitación" (ένοίκησις), o "conexión" (συνάφεια), o "participación permanente" (ενωσις σχετική), a la unión de las dos naturalezas:

Tampoco decimos que el Verbo que procede de Dios habitó en aquel que nació de la Santa Virgen como en un hombre ordinario, so pena de considerar a Cristo como un

hombre portador de Dios, aun cuando el Verbo "habitó entre nosotros" (Io 1,14) y está escrito que "toda la plenitud de la divinidad habitó en Cristo corporalmente" (Col 2,9); sin embargo, entendemos que, cuando se hizo carne, su inhabitación no era de la misma manera como cuando decimos que habita en los santos; habiéndose unido según la naturaleza (ενωσις κατά φύσιν), sin convertirse en carne, habitó con una inhabitación como la que puede afirmarse del alma con respecto a su propio cuerpo.

Hay, pues, un solo Cristo e Hijo y Señor, no como si fuera un hombre que tiene con Dios simplemente una relación que consiste en una unidad de dignidad o autoridad: la igualdad de honor no une naturalezas. Pedro y Juan tienen el mismo honor, en cuanto que los dos son apóstoles y santos discípulos; pero los dos no son uno. Tampoco entendemos este modo de unión como una yuxtaposición, porque no basta a constituir una unión de naturalezas (ένωσις φυσική). Ni tampoco a manera de una participación permanente (μέθεξις σχετική), como "cuando nos allegamos al Señor," según está escrito, "nos hacemos un espíritu con El" (1 Cor 6,17). Por el contrario, nosotros rechazamos de plano el término "conexión" (συνάφεια) por considerarlo insuficiente para expresar la unión (την ένωσιν Ep. 17,4-5).

En resumen, es evidente que Cirilo ve efectivamente que en Cristo la unión resulta de la persona; la dualidad, de las naturalezas. En esto **se adelantó a la decisión del concilio de Calcedonia y preparó para ella las bases teológicas.** Con todo, su terminología no es satisfactoria de ningún modo y dio origen a falsas interpretaciones. Empleó indistintamente los términos φύσις e ύπόστασις para significar lo mismo "naturaleza" que "persona." Dice "única naturaleza encarnada del Verbo," μια φύσις του λόγου σεσαρκωμένη (Ep. 46; EP 2061), queriendo expresar la unidad de person**a,** creyendo que era San Atanasio el responsable de esta expresión peligrosa

(*Rect. Fid.* ad Reg. 1,9). De hecho, la fórmula había sido inventada por **Apolinar de Laodicea, que identificaba la naturaleza y la persona y enseñaba que en Cristo no había más que una sola naturaleza.** Sin embargo, Cirilo, con la frase *mia physis*, solamente quiere admitir por un momento imaginario la distinción de razón de dos enti

dades individuales; con otras palabras, enseña la unión del Logos con una naturaleza humana perfecta, compuesta de cuerpo y alma racional; esta naturaleza, sin embargo, no subsiste independientemente en sí misma, **sino en el Logos.** Por esto, no titubea en hablar repetidas veces de dos naturalezas (δύο φυσεις) antes de la unión y de una sola naturaleza (μία φύσις) despuıs de la unión del Logos con la carne. Por ejemplo, escribe: "Decimos que se unen dos naturalezas (δύο φύσεις), pero que despuıs de la unión no hay división en dos (naturalezas); creemos, pues, en una sola naturaleza del Hijo (μίαν είναι πιστεύομεν την του Υιου φύσιν), porque El es uno, aunque se haya hecho hombre y carne" (*Ep.* 40 *ad Acac.*). Ante ésta y otras afirmaciones parecidas, se comprende fácilmente por qué acusaron a Cirilo de apolinarismo y de nestorianismo. En realidad, él trató de defender la doctrina tradicional contra ambos extremos, contra el apolinarismo y contra el nestorianismo. No hay duda de que la terminología de los antioquenos era más clara, pero el pensamiento teológico de Cirilo era más profundo. Tuvo que venir el concilio de Calcedonia (451) para combinar ambas orientaciones **definiendo que en Cristo hay una unión de dos naturalezas en una sola persona:** δυο φύσεις εις εν πρόσωπον και μίαν ίπόστασιν (ES 148).

3. Mariología

El que Cirilo llamara a María Madre de Dios y encontrara en la palabra Θεοτόκος, en cuanto que se oponía al Χριστοτόκος o ανθρωποτόκο de los nestorianos, la expresión de la verdadera doctrina, fue simplemente una conclusión que

dedujo de la *communicatio idiomatum*. Si el que nació y fue crucificado era Dios, entonces María es verdadera Madre de Dios:

Como la Santa Virgen engendró según la carne a Dios unido personalmente a la carne, por eso decimos de ella que es "la Madre de Dios" (Θεοτοκος), no en el sentido de que la naturaleza del Verbo tomara de la carne el comienzo de existencia, porque El "era en el principio," y "el Verbo era Dios y el Verbo estaba en Dios," y El es el hacedor del mundo, coeterno con el Padre, y Creador del universo, sino porque, como hemos dicho antes, habiendo asumido personalmente la naturaleza del hombre, aceptó el ser engendrado de su seno según la carne (*Ep*. 17,11).

Esta doctrina no es, en absoluto, una novedad. Hacía mucho tiempo que la escuela de Alejandría empleaba el título de *theotokos* para expresar la maternidad divina de María. Si hemos de creer al historiador Sozomeno (*Hist. eccl*. 7,32: EH 866), ya lo había utilizado Orígenes (cf. vol.1 p.379). Cirilo conoce bien esta venerable tradición:

Esto es lo que en todas partes prescribe la doctrina de la estricta ortodoxia. Esto es lo que comprobaremos que sostuvieron los Santos Padres. **Se atrevieron a llamar a la santa Virgen "Madre de Dios"** (Θεοτόκος), no como si la naturaleza del Verbo o su divinidad tomara principio de la santa Virgen, **sino en cuanto que nació de ella su cuerpo, informado con un alma racional, y a este cuerpo se unió también personalmente el Verbo:** por esta razón se dice que nació según la carne (Ep. 4).

Cirilo consideró además esta palabra ***theotokos*** **como una especie de compendio de cristología, porque supone en Cristo la unidad de persona y la dualidad de naturalezas:** "En la afirmación de la maternidad divina de la Bienaventurada Virgen se encuentra una profesión de fe correcta, suficiente e

irreprochable”: άρκει το Θεοτοκον λέγειν κσΐ όμολογεϊν την άγίαν πσρθενον (*Hom*. 15 de *incarnatione Verbi*: EP 2058).

Apéndice.

Dos Papiros Litúrgicos de Egipto.

Entre los numerosos papiros cristianos hay dos que tienen especial importancia para la historia de la liturgia egipcia.

1. El papiro Dêr-Balizeh

El año 1907, Flinders Petrie y W. E. Crum descubrieron en las ruinas del monasterio Dêr-Balizeh, en el Egipto Superior, un papiro de tres hojas incompletas y de treinta a cuarenta fragmentos, unos pocos de cierta entidad, pero la mayoría muy pequeños. Se encuentra ahora en la Bodleain Library de Oxford. El primero en publicar su texto, de una transcripción que le diera W. E. Crum, fue dom P. de Puniet; pero se limitó sólo a las tres hojas incompletas. Todas las ediciones que vinieron luego se basaron en la edición de Puniet, hasta que recientemente C. H. Roberts y dom B. Capelle, en una nueva edición, incluyeron los fragmentos arriba mencionados, que no habían sido publicados todavía.

El documento se redactó en el siglo VI o VII. Sin embargo, su contenido parece que representa la práctica del siglo IV, como pensó F. E. Brightman, o aun del III, como sugirió Th. Schermann. Aun admitiendo que encierra elementos muy antiguos, B. Capelle sostiene que no hay nada que justifique una fecha anterior a finales del siglo VI, mientras que J. N. D. Kelly se inclina a aceptar el punto de vista de Brightman.

El descubrimiento equivale a parte de un antiguo *Euchologium* egipcio. Su rito eucarístico contiene tres oraciones

que pertenecen a la primera parte de la misa, una anáfora y una plegaria de comunión. Entre el *Sanctus* y la narración de la Institución hay una invocación (*epiclesis*) pidiendo que descienda el Espíritu Santo para que la consagración sea para bien de los fieles: "Dígnate enviar a tu Santo Espíritu sobre estas criaturas y cambiar el pan en el cuerpo del Señor y Salvador Jesucristo, y el cáliz en la sangre del Nuevo Testamento"· Inmediatamente antes de las palabras de la Institución hay una petición en favor de la unidad de la Iglesia, tomada de *Didaché* 9,4, que describe cómo el trigo del que se ha hecho el pan eucarístico estaba originariamente disperso sobre las cumbres de las montañas, pero que, reunido, se ha hecho uno vol.1 p.39). Encontramos una cita parecida de la *Didaché Euchologium* de Serapión (cf. supra, p.86); pero allí se encuentra entre las palabras de la Institución relativas al pan y las referentes al cáliz, disposición que rompe completamente la simetría y parece ser obra personal de Serapión.

La plegaria de comunión es como sigue: "Concédenos que, como partícipes de tu gracia, recibamos el poder del Espíritu Santo, seamos fortalecidos y confirmados en la fe y podamos tener la esperanza de una futura vida eterna por nuestro Señor Jesucristo."

Es importante y singular la inclusión, hacia el final, de un credo sencillo que reza:

> Creo en Dios Padre todopoderoso
> y en su Hijo unigénito,
> nuestro Señor Jesucristo,
> y en el Espíritu Santo, y en la
> resurrección de la carne, en la
> santa Iglesia católica.

En ninguna otra parte encontramos nada parecido. Aunque cuenta con algunos paralelos egipcios y **puede muy bien ser**

más antiguo que la liturgia, sin embargo, no encontramos una declaración de fe como ésta en ninguna otra liturgia eucarística. No pudo haber pertenecido a la misa por dos razones: por el lugar que ahora ocupa y por ser una fórmula bautismal. Por desgracia, la rúbrica que le precede resulta mutilada y sólo queda: .”.. confiesa la fe diciendo.” Si supliéramos las palabras que han desaparecido, diría acaso: “El candidato del bautismo confiesa la fe diciendo.” Según esto, parece que el copista ha transcrito parte del rito bautismal. La forma sumamente arcaica del símbolo ha inducido a veces a los estudiosos a atribuir a la liturgia del papiro una fecha muy remota. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que esta clase de colecciones suelen compilar materiales de distintas épocas y procedencias.

2. Fragmento papiráceo de la Anáfora de San Marcos

En 1928, M. Andrieu y P. Collomp publicaron un papiro de la Biblioteca de la Universidad de Estrasburgo que contiene fragmentos de una anáfora. Un examen cabal de los mismos demostró que tenemos aquí una parte de la llamada plegaria de intercesión, que el celebrante y el diácono en la liturgia de San Marcos recitaban, entre el principio del canon y el trisagio, en favor de la Iglesia católica entera, por todos los estados y grados del pueblo cristiano, por todas las necesidades, por los vivos y por los difuntos. Es un papiro del siglo IV, y el rito que describe se usaba ya probablemente en tiempos de San Atanasio (295-373). Con otras palabras, nuestro fragmento representa el tipo original de la liturgia de San Marcos y es, por lo menos, ochocientos años más antiguo que los más antiguos manuscritos que poseemos de esta liturgia. Como la liturgia de San Marcos sufrió más tarde **una influencia profunda del tipo bizantino,** tiene una importancia particular el haber recobrado un texto que es anterior a este cambio.

2. Los Fundadores del Monaquismo Egipcio.

El monaquismo es una creación del Egipto cristiano. Sus fundadores no fueron filósofos del mundo helenístico, sino "fellahin" del país bañado por el Nilo, a quienes no habían contaminado las ideas griegas. Sus orígenes están íntimamente relacionados con la historia del ascetismo, que desde el principio se presentó como algo inherente a la doctrina cristiana. Mientras que en los primeros tiempos se practicaba el ascetismo individual, que no implicaba alejamiento de su propio hogar y familia ni apartamiento de la comunidad eclesiástica ni de la vida civil, los representantes del nuevo movimiento se retiraban del mundo buscando silencio y soledad lejos de los habitados humanos. El clima era ideal para un desarrollo de este género. La tradición relaciona **el origen del monaquismo con la persecución de Decio** (250 ca.), cuando muchos cristianos huyeron de las zonas pobladas de Egipto a los desiertos de los alrededores y permanecieron allí algún tiempo (Eusebio, *Hist. eccl*. 6,42). Algunos, para llevar una vida santa, se establecieron a perpetuidad, convirtiéndose así en precursores de los ermitaños.

Con todo, tiene su explicación el que el monaquismo conociera en el siglo IV un gran desarrollo. Fue una reacción natural contra el peligro de secularización después que la Iglesia logró la paz y el cristianismo fue adoptado como religión del Estado. Se combatió la difusión de la mundanidad huyendo del mundo. Lógicamente, el monaquismo de la primera hora se opuso al saber y a la literatura, y rechazaba todo intento de conciliar la fe con la filosofía, la religión cristiana con la cultura helenística. Algunos de estos ascetas fueron enemigos acérrimos

de los famosos maestros de la escuela de Alejandría, **en especial de Orígenes.** Sin embargo, esta hostilidad no duró mucho tiempo. A medida que pasaban los años, su actitud hacia la educación y el saber se fue haciendo cada vez más conciliadora. Su estima por los tesoros de la cultura antigua fue creciendo lenta, pero constantemente. Entre los autores cristianos del siglo IV aparecen ya ermitaños y monjes. Crearon un nuevo tipo literario: reglas monásticas, tratados ascéticos, colecciones de sentencias espirituales de los Padres del desierto, escritos hagiográficos y edificantes, sermones y cartas. Bien pronto dejaron también de limitarse a trabajos que reflejaran únicamente los ideales de la vida espiritual. Compusieron ensayos muy eruditos de elevado valor teológico e histórico. Además, muchos monasterios se convirtieron en centros eminentes de la ciencia sagrada.

Nuestra información sobre los orígenes y difusión del movimiento la debemos en parte a las biografías de sus fundadores, escritas por sus discípulos; pero, sobre todo, a dos documentos particulares que tratan de la historia del monaquismo egipcio. El uno es la *Historia Lausíaca* de Paladio, obispo de Elenópolis (cf. *infra*, p.185); el otro, una *Historia de los monjes de Egipto* anónima, que se conserva en griego y en una traducción latina de Rufino. Tenemos, además, las noticias que nos dan las *Historias eclesiásticas* de Sócrates y Sozomeno y las partes más antiguas de los *Apophthegmata Patrum*.

En Egipto se desarrollaron dos formas distintas del nuevo ascetismo. La forma más antigua es el anacoretismo o vida eremítica, es decir, en soledad; la más reciente es el cenobitismo o monaquismo propiamente dicho, es decir, vida en comunidad.

San Antonio.

El que inició el tipo antiguo fue San Antonio, cuya vida conocemos bien gracias a la clásica biografía de San Atanasio (cf. *supra*, p.41-47). Nació de padres cristianos, hacia el año 250, en Coma, en el Egipto Central. A la muerte de sus padres vendió todas sus posesiones, distribuyó el dinero entre los pobres y comenzó a practicar la vida ascética no lejos de su antigua casa. Después de quince años, a la edad de treinta y cinco, pasó a la orilla derecha del Nilo, a la "Montaña Exterior," en Pispir; allí, durante los siguientes veinte años, ocupó un castillo abandonado. En torno a él se congregaron muchos para seguir su ejemplo. De esta manera fueron surgiendo colonias de monjes; las más famosas fueron las de Nitria y Escete. A pesar de convertirse en jefe de todos ellos, San Antonio se mantuvo siempre fiel a su vocación eremítica. El y sus discípulos vivían solos. Murió el año 356, a la edad de ciento cinco años, en el monte Colcín, cerca del mar Rojo, reconocido por todos como el fundador del tipo anacorético del monaquismo.

Según San Atanasio (*Vita* 72s), **Antonio era un hombre de "sabiduría divina," lleno "de gracia y cortesía," aunque nunca aprendiera a leer o escribir.** Cuando la gente se le burlaba por este defecto, él solía contestar: "Bien, ¿y qué me dices? ¿Qué es antes, el entendimiento o las letras? ¿Y quién es la causa de quién: el entendimiento de las letras o las letras del entendimiento?" Cuando le reconocían que el entendimiento es antes y es el que inventó las letras, Antonio les replicaba: "Por lo tanto, uno que tiene el entendimiento sano no tiene necesidad de letras." Acerca de esta actitud suya ante la literatura, Sócrates (*Hist. eccl.* 4,23) cuenta lo siguiente:

Vino a ver al buen Antonio un filósofo del día y le dijo: "Padre, ¿cómo consigues sostenerte, estando como estás privado del solaz de los libros?" Antonio le dijo:

"Filósofo, mi libro es la naturaleza, y así puedo leer a voluntad el lenguaje de Dios."

Su biógrafo hace esta observación: "Antonio no ganó renombre por sus escritos, ni por sabiduría humana, ni por ningún arte, sino únicamente por su servicio a Dios" (*Vita* 93).

Cartas

A pesar de ello, Antonio mantuvo correspondencia con los monjes, con los emperadores y con altos dignatarios. Sobre su carta a los emperadores, Atanasio nos informa lo siguiente:

La fama de Antonio llegó aun a oídos de los emperadores. Cuando Constantino Augusto y sus hijos Constancio Augusto y Constante Augusto se enteraron de estas cosas, le escribieron como a padre y le expresaron el deseo de recibir contestación suya. El, sin embargo, no dio mucha importancia a los escritos ni mostró alegría por las cartas; siguió siendo el mismo que era antes de que le escribieran los emperadores. Cuando le llevaron los documentos, llamó a los monjes y les dijo: "No debéis sorprenderos de que un emperador nos escriba, pues es hombre; en cambio, debéis sorprenderos de que Dios haya escrito la ley para los hombres y que nos haya hablado por medio de su Hijo." En efecto, no le agradaba recibir cartas de esta clase; decía que él no sabía qué contestar a tales cosas. Pero, persuadido por los monjes, que insistían en que los emperadores eran cristianos y que podían sentirse ofendidos al verse ignorados, permitió que se las leyeran. Les contestó, **alabándoles por adorar a Cristo** y dándoles el saludable consejo de no estimar mucho las cosas de este mundo y tener, en cambio, presente el juicio venidero y saber que **sólo Cristo es rey eterno y verdadero.** Les rogó que se mostraran humanos y atendieran a la justicia y a los pobres. Ellos se alebraron de recibir su respuesta (*Vita* 81).

Atanasio conoce también una carta dirigida a Balacius, funcionario imperial, "quien, en su parcialidad en favor de los

execrables arrianos, nos perseguía a los cristianos encarnizadamente." Como era tan bárbaro, que llegaba incluso a pegar a las vírgenes y a despojar y azotar a los monjes, Antonio le envió una carta con el siguiente mensaje: "Veo que el juicio de Dios se cierne sobre ti; cesa, pues, de perseguir a los cristianos, para que no te agarre el juicio, que está ya a punto de alcanzarte" (ibid., 86).

Ninguna de estas cartas se conserva. En cambio, se han salvado, en traducciones, siete que dirigió a distintos monasterios de Egipto. El primero que las menciona es **San Jerónimo** (*De vir. ill.* 88), que las había leído, pero no en copto — lengua en que las dictó, muy probablemente, San Antonio —, sino en griego. F. Klejna ha conseguido probar que la colección ha llegado completa hasta nosotros en latín, en tardías traducciones de traducciones: una, muy pobre por cierto, que hizo Valerio de Sarasio del griego y editó Symphorianus Champerius en París el año 1515 (PG 40,977-1000); la segunda la hizo de un manuscrito árabe el maronita Abrahán Ecchellensis. También ésta fue publicada en París el año 1641 (PG 40,999-1066); comprende las *Ep.* 1-7 en un conjunto de cartas; las restantes no las escribió San Antonio, sino que algunas son de su discípulo y sucesor, Ammonas, y otras, de autores desconocidos. De las siete auténticas, la primera existe también en siríaco. Tenemos, además, en copto la séptima, el comienzo de la quinta y el final de la sexta. Recientemente, G. Garitte ha descubierto una versión georgiana de las siete.

Estas cartas contienen exhortaciones a la perseverancia y amonestaciones contra un posible regreso al mundo. A los destinatarios se les llama repetidas veces *filii Israelitae*, *viri Israelitae sancti*, por haber seguido la palabra del Señor: *Exi de terra et de cognatione tua* — señal de que se trata de montaje — . La primera carta es una introducción a la vida monástica para novicios. Otra que dirigió a los monjes de Arsinoe recibió de San Jerónimo una alabanza especial. En la séptima se narra el

final desastroso de Arrio. Está claro que Antonio escribió a las distintas colonias monásticas para inmunizarlas contra toda propaganda arriana.

Estos mensajes brillan por su entusiasmo religioso, mas no entran en polémicas. De ellas está ausente toda clase de misticismo, pero predican un ascetismo sólido y sano. La primera obligación del monje **es conocerse a sí mismo, porque únicamente los que se conocen a sí mismos serán capaces de conocer a Dios.** Se concibe este conocimiento propio como una percepción creciente **de la gracia divina que se comunica.** La primera carta explica la obra del Espíritu Santo en la formación de un monje. Dice que son tres los caminos que llevan a la profesión monástica. El camino directo es el que tornan los que siguen la llamada de Dios desde una vida virtuosa y santa en el mundo. El segundo camino arranca de la lectura de la Sagrada Escritura. En este caso, el alma, al percatarse del fin terrible de quienes mueren en pecado y de los grandes dones celestes prometidos a los santos, decide buscar la perfección. El tercero es el camino del arrepentimiento después de una vida mala de impenitencia; son las aflicciones y las tribulaciones las que sacan al alma de esa vida. Las cartas presentan la vida monástica como un continuo combate para el cual el principiante debe armarse de mortificación exterior e interior. Por fortuna, en esta lucha cuenta con la ayuda del Espíritu Santo, quien le guía y le abre los ojos del alma para la gran tarea, **que es la santificación del cuerpo y del alma, meta final de su vocación.** Esto último no puede alcanzarse sin la extirpación de todas las pasiones. Hay tres clases de "emociones" en el hombre. Algunas son puramente naturales y están bajo el control del alma. Otras son consecuencia de excesos en la comida y en la bebida y excitan al cuerpo en contra del alma. La tercera clase es efecto de los malos espíritus, que atacan al alma directamente o a través del cuerpo. Hay un párrafo largo (PC 40,983-4) que trata de los múltiples ardides del demonio; pero no hay en él ninguna

indicación de un "discernimiento de espíritus" en sentido moderno. Siguen recomendaciones sobre la purificación de los distintos sentidos, que irá preparando al hombre entero **para la resurrección.** Se trata, finalmente, de diversas pasiones, tales como soberbia, odio, envidia, cólera e impaciencia. Se superarán con la instrucción del Espíritu Santo; el que se someta a su dirección se salvará.

Tiene todas las señales de autenticidad la pequeña, pero interesante, carta de Antonio que reproduce íntegramente un contemporáneo de Atanasio, el obispo egipcio Ammón (PG 40, 1065). Está dirigida al archimandrita Teodoro y a sus monjes; cuenta en ella una revelación privada que se refiere al perdón de los pecados cometidos después del bautismo. Enseña a los monjes que Dios ha extirpado las ofensas de los que tienen contrición y penitencia sincera. Ammón la da en versión griega; el original estaba en copto.

La Regla

La llamada *Regla de San Antonio* **no es auténtica.** No la menciona San Atanasio en su biografía. El documento ha llegado nosotros en dos versiones latinas. Un detenido examen de su contenido basta a revelar su carácter de compilación. Fueron dos, por lo menos, los compiladores que contribuyeron a darle su forma actual. Una de las traducciones latinas fue hecha a base de un texto árabe; la publicó A. Ecchellensis en 1646. La otra la editó por vez primera L. Holstenius en 1661.

Sermones

Dice Atanasio que Antonio "enardecía con continuas discusiones el celo de los que eran ya monjes, y, en cuanto a los demás, incitaba a la mayoría a amar la vida ascética; bien pronto, a medida que su mensaje iba atrayendo a los hombres hacia él, los monasterios se fueron multiplicando y él era para todos como un padre y un guía" (*Vita* 15). Acaso haya sido

debido a este pasaje el que se hayan atribuido erróneamente bastantes sermones al fundador del monaquismo. Hay una colección de veinte *Sermones ad filios suos monachos* y un *Sermo de vanitate mundi et resurrectione mortuorum*, que se conservan en latín (PG 40.961-1102). Ninguno parece auténtico. El único sermón de Antonio que poseemos es el que se encuentra en su biografía. Atanasio, que lo da en traducción griega (*Vita* 16-43), no deja de señalar que lo pronunció en copto. Es una plática a los monjes sobre las virtudes y dificultades de su vida. Hay razones para pensar que San Atanasio resumió en ella varias conferencias.

Ammonas.

Después de la muerte de Antonio, la colonia de ermitaños de Pispir se hallaba bajo la dirección de Ammonas, uno de sus más antiguos discípulos, a quien los *Apophthegmata Patrum* (65,119-123) alaban por su inmensa bondad de corazón. Se han conservado seis de sus cartas en una versión griega y quince en siríaco. **La versión siríaca nos da un texto que ofrece más garantías.** Algunas de ellas se encuentran también en la colección más extensa de las cartas de San Antonio, en traducción latina de Abrahán Ecchellensis (cf. *supra*, p.157).

Si comparamos la correspondencia de Ammonas con la de San Antonio, la de aquél es, con mucho, la más interesante. Si descontamos los *Apophthegmata*, ellas constituyen la fuente más rica y valiosa que tenemos para la historia del monaquismo primitivo en el desierto de Escete. Revelan un misticismo original y genuino, exento de todo sistema o teoría. No hay en ellas el menor indicio de la terminología de Orígenes o de la escuela, más reciente, que alcanzó su momento culminante con Evagrio Póntico. Destaca mucho la idea antigua del largo y arduo viaje del alma al cielo. Después que ha superado todas las

tentaciones, el alma asciende del mundo inferior, pasa de una luz a otra, de un cielo a otro. Sin embargo, en su paso al otro mundo se le opondrán toda clase de enemigos y potencias del aire. Para ayudar a vencer a estos numerosos enemigos, Dios nombrará como guardián y guía **a una potencia divina** (δύναμις θεικη). Aunque la idea del paso del alma se entendía normalmente del tiempo que seguía a la muerte, Ammonas la aplica a la ascensión mística ya en este mundo; esto le recuerda a uno la *Ascensio Isaiae* (cf. vol.1 p.113s). De hecho, Ammonas cita esta obra. Las cartas son, pues, importantes para la historia del misticismo cristiano antiguo y demuestran que éste era totalmente distinto del tipo evagriano más reciente, destinado **a tener una influencia duradera en todo el misticismo del Oriente cristiano.**

Pacomio.

Cuando en las provincias septentrionales de Egipto el anacoretismo se hallaba en pleno proceso de desarrollo, Pacomio dio forma en el Sur al cenobitismo o vida monástica propiamente dicha. Habiendo nacido de padres paganos, se convirtió a la fe a la edad de veinte años y se educó en la escuela ascética del ermitaño Palemón. Hacia el año 320 dio comienzo al primer gran coenobium, o monasterio de vida comunitaria, en Tabennisi, cerca de Dendera, en la Tebaida, a la orilla derecha del Nilo. Continuó en otros lugares con ocho nuevas fundaciones de hombres y dos de mujeres; sobre todos ellos mandaba él como abad general. Su contribución es importante, no sólo porque reunió a los monjes en habitaciones comunes — esta clase de agrupaciones ya existía antes de su tiempo —, sino, sobre todo, porque creó una auténtica confraternidad; él redactó la primera regla que daba normas para gobernar con espíritu de comunidad, uniformidad, pobreza, obediencia y discreción. De

este modo vino a ser el fundador del cenobitismo, la forma de vida monástica que estaba destinada a extenderse por todo el mundo y sobrevivir hasta nuestros días. Murió el año 346. Existen numerosas biografías que atestiguan la estima y admiración en que era tenido.

La Regla de Pacomio

Gracias a los esfuerzos de dom A. Boon, los textos insuficientes que teníamos de la Regla de Pacomio han cedido el puesto a la edición crítica que merecía este documento de vital importancia. Fue redactada originalmente en copto. Se conserva alrededor de la cuarta parte en extensos fragmentos que publicó primero L. Th. Lefort y que Boon ha reproducido en un apéndice. La antigua versión griega se ha perdido completamente, y los llamados *Excerpta Graeca* son restos de un texto abreviado, que era adaptación para un ambiente distinto, probablemente fuera de Egipto. En la segunda mitad del siglo IV fueron tantos los latinos que se unieron a los pacomianos, especialmente en Canopus, al nordeste de Alejandría, que el sacerdote Silvano rogó a San Jerónimo, que a la sazón vivía en Belén, que hiciera una traducción latina. Hecha hacia el año 404 sobre el texto griego, esta traducción facilitó el camino para la influencia duradera que la obra de Pacomio ejerció en Occidente. La obra de Jerónimo se conserva y es la única forma en que poseemos hoy el texto íntegro. Existen una *recensio longior* y una *recensio brevior*. Durante mucho tiempo se consideró ser esta última la obra auténtica de San Jerónimo. Como tal la editó en 1923 P. Albers (EP 16). Sin embargo, el descubrimiento hecho en 1919 de los fragmentos coptos no ha dejado lugar a duda de que la *recensio brevior*, a pesar de la difusión que tuvo, era sólo una adaptación de la Regla para los monasterios italianos. La original es, pues, la *recensio longior*. Se conserva en dieciocho manuscritos; seis de ellos derivan de un único arquetipo; los dieciocho proporcionan en conjunto una

base segura para establecer el texto. Una copia del siglo IX, de la Biblioteca Nacional de Munich, *Clm* 28118, tiene una importancia especial por contener unas variantes únicas. La recensión breve ha llegado a nosotros en doce manuscritos, el más antiguo del siglo XI.

Esta primera Regla tuvo una influencia extraordinaria en toda la legislación monástica posterior. San Basilio hizo uso de ella para su propia Regla (cf. *infra*, p.221). La *Regula Orientalis o Regula Vigilii* (así llamada porque se atribuye al diácono Vigilio) acusa una dependencia literaria tan grande que sirve para reconstruir la obra de Pacomio. Fue escrita en las Galias hacia el año 420, y una cuarta parte de su texto es copia de la traducción latina de Jerónimo. Se encuentran también algunas reminiscencias en las dos Reglas de San Cesáreo de Arlés y en la de su sucesor, Aurelio de Arlés. La llamada *Regula arnatensis*, del siglo VII, le debe aún más. La famosa Regla de San Benito, Padre del monaquismo occidental, le trae a uno, en gran número de pasajes, el recuerdo de la Regla egipcia. Dom C. Butler, en su edición crítica, ha señalado veintiséis pasajes de este tipo, pero esta cifra parece demasiado baja; un estudio concienzudo descubriría más. En algunos casos el paralelismo es tan grande, como para argüir una dependencia directa. Finalmente, San Benito de Aniano (+ 821) utilizó también la Regla de Pacomio en su gran reforma. Su *Liber ex regulis diversorum patrum collectus* (PL 103,423-702) reproduce el texto de la Regla de Pacomio en la versión de Jerónimo, y su *Concordia regularum* (PL 103,717-1380) se refiere a ella constantemente.

Según Paladio (*Hist. Laus*. 38,1), fue un ángel quien dictó a Pacomio la Regla: le instruyó al Santo para que cambiara su vida de ermitaño por la de Padre de monjes que vivieran con él bajo el mismo techo:

Apareciósele un ángel cuando estaba sentado en su cueva y le dijo: “Pacomio, has conseguido ordenar tu vida. En

vano, pues, continúas sentado en tu cueva. Ea, pues, sal fuera y reúne a todos los monjes jóvenes y vive con ellos, y legisla para ellos en conformidad con el modelo que te doy yo ahora." Y le dio una tablilla de bronce en que estaba escrito esto.

Siguen a continuación los distintos párrafos de la Regla. San Jerónimo repite la leyenda en el prefacio a su versión latina. La verdad, en cambio, es que el código se fue componiendo poco a poco, como resulta evidente del orden fortuito en que se suceden unas a otras las distintas disposiciones. Lejos de haber sido dictadas por un ángel, se fueron acumulando a lo largo de la experiencia práctica del abad. Se ve que muchas secciones son adiciones al corpus original y ocurren frecuentes repeticiones. Es, pues, posible que la Regla de Pacomio sea una especie de compilación de instrucciones a los monjes redactadas por varios superiores.

El texto de Jerónimo comprende cuatro partes, que se titulan: preceptos, preceptos e instituciones, preceptos y estatutos penales, preceptos y leyes de Pacomio. Consta, en total, de 192 secciones, generalmente cortas, que tratan con todo detalle de las condiciones de la vida monástica. Muchas se refieren al trabajo manual. Los monjes, en su mayoría, se dedicaban a tareas agrícolas; otros ejercían un oficio, pero todo trabajo manual era considerado como servicio divino. En el grupo de los artesanos había sastres, herreros, carpinteros, tintoreros, curtidores, zapateros, jardineros, copistas, camelleros y, sobre todo, tejedores, que preparaban esteras y cestos de juncos del Nilo y de hojas de palmera. Una de las reglas disponía que a todos los monjes se les asignara un trabajo en proporción con sus fuerzas. Nada se dice acerca del culto litúrgico. Se mencionan únicamente dos oraciones que han de decirse en común: la oración de la mañana y la de la noche. Antes de ser admitido, el novicio había de aprender a leer y a escribir. Es de notar que no debía admitirse a ninguno en absoluto que no supiera leer. Sin embargo, la importancia de la

Regla no estriba en estas disposiciones. Su valor permanente consiste en haber colocado una base practica y, sobre todo, espiritual para la *koinos bios*, para la *vita communis*. Esta descansa en las **virtudes monásticas de obediencia, castidad y pobreza, que, con todo, se practicaban sin voto alguno.**

Cartas

A la Regla de Pacomio, en la versión de San Jerónimo, siguen unas exhortaciones a los monjes y once cartas dirigidas a abades y hermanos de sus monasterios. Dos de éstas, remitidas a los abades Cornelio y Siro, están escritas en una clave que aún no se ha conseguido descifrar y que utiliza distintas letras del alfabeto griego.

Las Vidas de San Pacomio.

Han llegado hasta nosotros por lo menos seis biografías del famoso abad. Se conservan en copto sahídico y bohaírico, en árabe, en siríaco, griego y latín. Son de valor muy desigual. Es posible que algunas hayan sido compuestas no más de quince o veinte años después de su muerte. Se tiene la impresión de que, antes de ponerlas por escrito, algunas narraciones de su vida corrían de boca en boca en los círculos monásticos coptos. Los datos más exactos nos los proporcionan las *Vita I* y *II*, pero ni siquiera la *Vita I* griega es enteramente idéntica al original. Todavía no se ha aclarado lo suficiente el problema de las relaciones mutuas entre las distintas biografías. Ahora disponemos del texto crítico de todas, menos de la árabe, que será publicado pronto por los Bolandistas. Entonces estará completo el *Corpus Pachomium* y podrá ponerse nuevamente sobre el tapete la cuestión de prioridad. Hasta ahora parecía que la redacción griega era superior a las fuentes coptas, árabes y siríacas, pero Lefort está firmemente convencido de que las importantes son las Vidas coptas.

Orsiesio.

Antes de morir, Pacomio nombró sucesor suyo a Petronio. Pero éste le sobrevivió sólo dos meses. La dirección la asumió entonces Orsiesio (+ ca.380). Bajo éste, la corporación monástica se desarrolló extraordinariamente. Cuando, el año 350. surgieron dificultades dentro de la organización, para restablecer la paz y el orden, nombró coadjutor a Teodoro. La traducción jeronimiana de la Regla de Pacomio trae como apéndice un tratado de Orsiesio titulado *Doctrina de institutione monachorum*, que prueba los elevados ideales religiosos y monásticos que le inspiraban. En 56 capítulos instruye a los monjes sobre sus deberes de una manera tan completa, que este documento nos permite entrar dentro del espíritu de la creación pacomiana mejor que la misma Regla del fundador. La sección final da a entender que Orsiesio lo compuso poco antes de morir. Por esta razón, Genadio (*De vir. ill.* 9) lo considera como el testamento de Orsiesio. W. E. Crum y A. Ehrhard publicaron una carta escrita por Teófilo de Alejandría a Orsiesio (cf. *supra*, p.106), que contiene detalles interesantes sobre la liturgia de la Semana Santa en Alejandría y un informe sobre la participación de Orsiesio en la celebración de la Pascua en la metrópoli egipcia. W. Hengstenberg no admite la hipótesis de A. Ehrhard sobre la autenticidad de la carta a Orsiesio. Genadio no la menciona. Este tampoco tiene noticias de un *Libellus de sex cogitationibus sanctorum*, que se atribuye a Orsiesio y que se conserva en latín (PG 40.895-896).

Teodoro.

Teodoro, coadjutor y asistente de Orsiesio, fue persona de notables empresas, que se granjeó la admiración de sus contemporáneos. Como hemos dicho más arriba (p.166), logró

poner fin a la rebelión que amenazaba dar al traste con la organización de Pacomio. Fundó varios monasterios nuevos. Murió el 27 de abril del año 368, después de haber gobernado durante dieciocho años. Con esa ocasión. San Atanasio escribir una carta a Orsiesio pidiéndole que asumiera de nuevo la dirección plena. La carta es una prueba de la alta estima en que se tenía a Teodoro:

Ya me he enterado de la muerte del bienaventurado Teodoro, y la noticia me ha causado gran ansiedad, sabiendo, como sé, el valor que encerraba para vosotros. Ahora bien, si no se tratara de Teodoro, al dirigirme a vosotros hubiera empleado muchas palabras entreveradas con sollozos, pensando en lo que viene después de la muerte. Pero como se trata de Teodoro, a quien conocemos vosotros y yo, ¿qué otra cosa debo decir en mi carta, sino "bienaventurado" Teodoro, "que no ha andado en consejo de los impíos"? (Ps 1,1). Si es "bienaventurado el varón que teme al Señor" (Ps 111,1), podemos llamarle ahora confiadamente bienaventurado, con plena seguridad de que ha arribado, como si dijéramos, al puerto y vive ahora una vida sin preocupaciones... Por tanto hermanos queridos y muy deseados, no lloréis por Teodoro, porque "no está muerto, sino que duerme" (Mt 9,24). Que nadie llore al recordarle, sino que emule su vida. No debemos afligimos por uno que ha ido al lugar donde no hay aflicción. Esto os lo escribo a todos en general pero especialmente a ti, mi querido y muy deseado Orsiesio, a fin de que, ahora que él ha caído dormido, tú asumas todos los cuidados y tomes su puesto entre los hermanos. Porque, mientras él vivía, los dos erais como una sola persona; si uno faltaba, se cumplía la función de los dos, y cuando estabais los dos presentes, erais como uno solo y proponíais cosas útiles a los que amabais. Actúa, pues, de esta manera, y haciendo así, escríbeme y dime acerca del buen estado tuyo y de la congregación.

No se sabe por cuánto tiempo siguió presidiendo Orsiesio después de la muerte de Teodoro. Las biografías de Pacomio terminan en este punto, dando a entender así que los esfuerzos de Teodoro completaron la obra de Pacomio.

Cartas

Genadio (*De vir. ill.* 8-9) menciona tres cartas salidas de la pluma de Teodoro. Las escribió, al menos en parte para restablecer la paz después de los desórdenes ocurridos en los monasterios pacomianos. Solamente una de ellas ha llegado hasta nosotros en la traducción de San Jerónimo, como apéndice a la Regla de Pacomio. Lleva como encabezamiento *Ad omnia monasteria de pascha* y exhorta a todos a celebrar la próxima Pascua en concordia y armonía. A los novicios se les recomienda prepararse con honesta contrición a la recepción del cuerpo y la sangre del Señor.

Se conserva otra breve nota de Teodoro incluida en una comunicación del obispo egipcio Ammón a Teófilo de Alejandría. Está dirigida a los monjes de las montañas de Nitria; les anima a perseverar y a mantenerse firmes en la fe contra todos los intentos de los arrianos.

Macario El Egipcio.

Aunque se considera a Ammón, contemporáneo de San Antonio, como el fundador de la famosa colonia monástica de Escete, su héroe espiritual fue Macario el Egipcio, apellidado también el Viejo o el Grande. Paladio (*Hist. Laus*. 17), Rufino (*Hist. monach.* 28) y los Apophthegmata dan fe del puesto importante que ocupa en la historia del monaquismo egipcio. Nació hacia el año 300 en una aldea del Egipto Superior. A la edad de treinta años se retiró al desierto de Escete, donde vivió sesenta años como ermitaño. Se vio muy pronto rodeado de

discípulos. Por razón de su raro juicio y discernimiento, sus hermanos le llamaban "el joven viejo" (παιδαριογέρων), como nos informa Paladio (ibid.). Sus rápidos progresos en la virtud y su buen ejemplo le granjearon la confianza de muchas almas. Cuando contaba cuarenta años, recibió la gracia de curaciones y de anunciar el futuro. Paladio y las demás fuentes hablan de sus milagros con gran admiración. Entonces le consideraron digno del sacerdocio y se hizo famoso por sus sermones e instrucciones. Por su fogosa elocuencia fue invitado repetidas veces a hablar a los anacoretas de las montañas de Nitria. Visitó varias veces a San Antonig, Padre de los monjes. A una edad avanzada fue desterrado a una isla del Nilo por el obispo arriano Lucio de Alejandría, que se creyó autorizado a hacerlo por un edicto del emperador Valente. Volvió pronto a su desierto y murió poco antes del año 390.

Escritos Atribuidos a Macario.

Ni Paladio ni Rufino conocen ninguna obra literaria de Macario el Egipcio. Sin embargo, manuscritos relativamente recientes le atribuyen bastantes escritos: sentencias, cartas, oraciones, homilías y tratados.

1. Homilías espirituales (Ὁμιλίαι πνευματικαί)

La fama que tiene nuestro Egipcio la ganó gracias a una colección de cincuenta *Homilías espirituales*, que le fueron atribuidas pocas generaciones después de su muerte y que se conservan en gran número de manuscritos. El que primero las publicó bajo el nombre de Macario fue Johannes Picus en 1559, quien las hizo acompañar de una traducción latina; su edición se basaba en manuscritos de París (Paris, gr. 587 s.XVI y 1157 s.XIII). La mejoró H. J. Floss a base de un códice de Berlín (*Cod. Berol. gr*. 16 s.XII-XIII). Es ésta la que reproduce Migne (PG 34,449-822). En 1918, G. L. Marriot publicó siete homilías más, que había descubierto en un manuscrito de Oxford.

Estas homilías dan derecho a su autor a un puesto preeminente en la historia del misticismo cristiano antiguo. Los místicos modernos han encontrado en ellas una fuente de inspiración. Por ejemplo, John Arndt, autor del *De vero Cristianismo* (1708), las sabía todas de memoria, y Gottfried Arnold las tradujo ya al alemán en 1696. En fin, publicó también una traducción inglesa de veintidós de ellas John Wesley, fundador de los metodistas, cuyos himnos acusan la influencia de estos sermones.

El problema de su paternidad ha provocado una larga serie de investigaciones. Queda excluido Macario el Egipcio. a quien O. Bardenhewer (vol.2 p.89) seguía todavía inclinado a atribuir las homilías. El primero que descubrió en ellas indicios de mesalianismo fue dom L. Villecourt. Los mesalianos, cuyo nombre deriva del siríaco *mesallein*, ευχίται, "orantes," surgieron, en la segunda mitad del siglo IV, en Edesa y en las regiones vecinas de Mesopotamia; fueron condenados el año 431 en el concilio de Efeso; algunas proposiciones sacadas de su obra más representativa, el *Libro ascético* o *Asketikon*, fueron censuradas como "blasfemas y heréticas." La lista de estas proposiciones ha llegado a nosotros gracias a Timoteo, presbítero constantinopolitano (*De receptione haereticorum*: PG 86,1. 45-52) y a Juan Damasceno (*De haeresibus liber* 80: PG 94, 1,728-737). Este último dice expresamente que su versión, que consta de dieciocho sentencias, la tomó del mismo *Asketikon*. Ahora bien, en las homilías hay huellas de todas las proposiciones, a excepción de la 14 y 15. En algunos casos hay coincidencia literal, como, por ejemplo, entre la proposición 18 y homilía 8,3. Se vio, pues, sobre todo después de las investigaciones de H. Dörries, que el anatema del concilio de Efeso no consiguió eliminar el *Libro ascético* de los mesalianos. Se suavizaron sus particularismos, se corrigieren sus errores y. bajo la protección de un nombre grande, la obra se salvó como homilías de Macario el Egipcio, atribución que se hizo ya el año

534, fecha del *Ms. add*. 12175 del British Museum. Gracias a la fama de Macario y al carácter refinado del misticismo de estos sermones, se les consideró irreprensibles y alcanzaron una aprobación universal. El descubrimiento de Villecourt pareció arrojar una luz enteramente nueva sobre el problema de su paternidad y fue aceptada por A. Wilmart, A. Jülicher G. L. Marriott.

Sin embargo, el problema sobre el verdadero autor de estos escritos seguía en pie. No se podía dar una respuesta a la difícil cuestión sin estudiar antes cuidadosamente los manuscritos, sobre todo después que Villecourt llamó la atención sobre la existencia de una versión árabe en unos manuscritos del Vaticano, y Marriot, por su parte, indicó que algunos códices siríacos del British Museum atribuían a Macario otras piezas, además de las conocidas homilías. W. Strothmann estudió concienzudamente la traducción árabe. Se hicieron nuevos progresos gracias a los excelentes estudios de H. Dörries, quien descubrió en un manuscrito de Moscú (*Cod. Mosqu*. 177 320/ CCCVII) las mismas 57 homilías del manuscrito de Oxford, pero en un texto más antiguo. Otro códice de Moscú (*Cod*. *Mosqu*. 178 319/CCCVI = *Codex simul* 61 de la Staalsbibliothek de Berlín) contiene 24 sermones, diferentes casi en su totalidad. Un manuscrito griego del Vaticano (*Cod*. *Vat*. *gr*. 710) contiene 27, y otro árabe, 26. El más extenso de todos es el manuscrito griego *Cod*. *Vat. Gr*. 694, con 64 *logoi*. En las ediciones impresas no se encuentra ni siquiera la mitad de todos estos sermones. En algunos casos, a las homilías se añaden breves oraciones y preguntas. Las distintas colecciones ofrecen una mezcla extraña y gran confusión de materiales. A pesar de ello, H. Dörries logró poner cierto orden y fue capaz de reconstruir la forma original más probable, tanto del mismo *Asketikon*, es decir, del *Libro ascético* de los mesalianos, condenado en Efeso, como de las dos

adiciones que se le hicieron. De estos herejes, Teodoreto (*Hist. eccl*. 4,10,2) dice lo siguiente:

Hacia la misma época surgió la herejía de los mesalianos. Los que traducen su nombre al griego los llaman euquitas. Llevan, además, otro nombre impuesto por las circunstancias. Se les llama entusiastas, porque creen ser indicaciones de la presencia del Espíritu Santo las influencias que reciben de algún demonio. Los que están completamente influenciados por esta enfermedad rehuyen todo trabajo manual como un vicio; se abandonan al sueño y afirman que las visiones de sus sueños son profecías. Los jefes de esta secta fueron los siguientes: Dadoes, Sabas, Adelfio, Hermes, Simeón y otros después de éstos.

Dörries cree que el autor de los escritos atribuidos a Macario fue Simeón, el último de la lista. Era oriundo de Mesopotamia, como lo sabemos por otras fuentes; además, por varias afirmaciones contenidas en la obra se ve claro que el autor vivió en la Mesopotamia Superior. Se alude repetidas veces a una guerra entre romanos y persas, lo cual indica que el autor vivía en la frontera de los dos Imperios. A mayor abundamiento, el único río que se menciona es el Eufrates. Para la datación del *Asketikon* es importante saber que los mesalianos fueron condenados por vez primera a finales del siglo IV en el concilio de Side (390), que presidió el metropolitano de Iconium (cf. *infra*, p.311), y que en aquel sínodo no se hizo mención de ningún libro. En efecto, de lo que sabemos de esta antigua intervención eclesiástica parece deducirse que los mesalianos eran por aquella época completamente iliteratos, mientras que el concilio de Efeso (431) tuvo que dar su juicio sobre un libro escrito. Así, pues, el *Libro ascético* debió de componerse entre los años 390 y 431.

Sin embargo, un descubrimiento importante de W. Jaeger (cf. *infra*, p.287) ha venido a desafiar la hipótesis del origen mesaliano de las homilías. Si es uno mismo el autor de

las homilías y el de la "Gran Carta" de Macario, entonces el origen mesaliano no es probable. Con todo, no es posible dar un juicio definitivo mientras no tengamos una edición crítica de los escritos de Macario. W. Jaeger (p.227) reconoce que "su origen sigue siendo un misterio," pero opina que se puede establecer la fecha del año 534 como el *terminus ante quem*.

2. Cartas

De las cartas que se atribuyen a Macario, cuatro se encuentran en Migne (PG 34,405-446). La primera no se da en su texto original griego, sino en una traducción latina. Existe, además, una colección de ocho epístolas en siríaco. La primera es la misma que la primera de Migne. Se titula *Ad filios Dei*; podría ser quizás la que menciona Genadio (*De vir. ill.* 10 como único escrito salido de la pluma de Macario:

Macario, el monje egipcio, se distinguió por sus milagros y virtudes; escribió una sola carta, que la dirigió a los más jóvenes de su profesión. En ella les enseña que puede servir perfectamente a Dios quien, conociendo su condición de criatura, se dedique a toda clase de trabajos y, luchando contra todo lo que es agradable en esta vida, implorando al mismo tiempo la ayuda de Dios y logrando también la pureza natural, obtenga la continencia, como un don merecido de la naturaleza.

A. Wimart preparó una edición crítica de esta primera carta. Su autenticidad no es segura en absoluto. El resto de la colección es decididamente espuria. La carta *Signorum copia* (PG 34,441-4) es un centón más reciente de textos de Nilo y de Efrén de Siria.

3. La Gran Carta

Ninguna de estas cartas ha llamado tanto la atención como la llamada "Gran Carta" de Macario, la *Ep*. 2 de la edición de Migne. J. Stiglmayr se dio cuenta de que la segunda parte corresponde a la segunda parte del tratado *De instituto*

Christiano de Gregorio de Nisa (cf. *infra*, p.287). y H. Dörries, por su parte, observó que la primera parte está copiada de las *Homilías espirituales*, atribuidas a Macario. Stiglmary opinó que Pseudo-Macario tomó la segunda parte de su carta de Gregorio de Nisa. Villecourt, por el contrario, sostuvo que el tratado *De instituto Christiano* no es de Gregorio de Nisa, sino de un autor más reciente, y que éste utilizó como fuente a Ps.-Macario. W. Jaeger ha establecido recientemente de manera definitiva la autenticidad del *De instituto Christiano*; de ahí se sigue que la "Gran Carta" depende de aquel tratado, y no viceversa. Es más: si aceptamos la fecha de Jaeger para la obra de Gregorio, después de 390, todos los esfuerzos hechos hasta ahora para demostrar el mesalianismo de nuestro documento resultan abortivos. Siendo la "Gran Carta" el opúsculo teológico más extenso que ha llegado a nosotros con el nombre de Macario, y como los estudiosos, basándose en su contenido y estilo, han identificado a su autor con el de las homilías, se hace necesario plantear de nuevo toda la cuestión del origen mesaliano de estas últimas. Queda, sin embargo, la dificultad de que aún no se ha dado con el autor de la carta. No se puede pasar por alto la circunstancia de que las versiones árabes de las homilías y de la "Gran Carta" dan el nombre de Simeón, que aparece también en las traducciones eslavas de algunas otras obras de Macario. Si este Simeón no es el jefe de los mesalianos, queda el problema de determinar quién es. Por otra parte, habrá que explicar el hecho de que el tratado de Gregorio haya permanecido relativamente desconocido en comparación con la gran fama de que gozó la carta de Macario.

En la nueva edición de la carta preparada por W. Jaeger, el establecimiento del texto se ha hecho a base de tres manuscritos griegos (*Codex Vaticanus Gr*. 710 s.XII-XIII, *Codex Vaticanus Gr*. 694 s.XII-XIII, *Codex Hierosolymitanus Gr*. *S. Saba* 157 s. XI), de una versión árabe (que se encuentra

en el *Codex Vaticanus Arab*. 70 y en el *Codex Vaticanus Arab*. 80) y de un resumen siríaco.

4. *Tratados*

Además de las homilías y cartas, hay siete *opuscula* sobre la vida la ascética, que los manuscritos atribuyen a Macario. Entre ellos están los dos tratados *Sobre la perfección* (PG 34,841-852) y *Sobre la oración* (PG 34,853-865). En realidad son sólo extractos de la "Gran Carta" y representan, como lo ha demostrado W. Jaeger, una fase más avanzada en el proceso de parafrasear el *De instituto Christiano* de Gregorio de Nisa. Entre el opúsculo *Sobre la perfección* y el *Sobre la oración* reproducen por completo el tratado, aquél la primera parte y éste la segunda. Sin embargo, el autor de este nuevo desarrollo y el que compuso la "Gran Carta" no pueden ser la misma persona.

Macario el Alejandrino.

Macario el Alejandrino fue contemporáneo de Macario el Egipcio. Era conocido también con el nombre de "el hombre de la ciudad," por el lugar de su nacimiento y para distinguirlo del anterior. Nació en el Egipto Superior. Aunque parece que poseyó los dones de profecía, curación y poder sobre los demonios en un grado aún más elevado, la posteridad no fijó sus ojos en él tanto como en su homónimo, como se ve por el escaso número de *Apophthegmata* o "Sentencias de los Padres" que a él se refieren. Nacido poco antes que el otro, murió hacia el año 394, casi centenario. Alrededor del año 335 se estableció en el desierto de Celia (τα κέλλια, "Las Celdas"), Allν fue donde Paladio, el autor de la *Historia Lausíaca*, que reconoce no haber visto jamás a Macario el Egipcio, encontró al Alejandrino tres años antes de su muerte. Habla (c.18) de su heroico ascetismo y

nos informa que era sacerdote. Durante algún tiempo parece que estuvo al frente de una colonia monástica en el desierto de Nitria.

Paladio no menciona ninguna obra suya y no parece que escribiera ninguna. De todos modos, no son auténticas las tres sentencias (PC 34,261-3), el *Sermo S. Macarii Alexandrini de exitu statuque animarum post hanc vitam* (PG 34,385-392) y las dos reglas monásticas, la *S. Macarii Alexandrini abbatis Nitriensis regula ad monachos* (PG 34,967-970) y la *S. Serapionis, Macarii, Paphnutti et alterius Macarii regula ad monachos* (PG 34,971-8).

Evagrio Pontico.

Evagrio fue discípulo de los dos Macarios (Sócrates, *Hist. eccl*. 4,23); se le llama el Póntico porque nació en Ibora, en el Ponto. Fue ordenado de lector por Basilio Magno y de diácono por Gregorio Nacianceno. Acompañó a este último al concilio de Constantinopla (381), y, "como era hábil en las discusiones contra las herejías" (*Hist. Laus*. 38,2), se quedó con Nectario, patriarca de aquella ciudad, donde muy pronto "prosperó, pues hablaba con celo juvenil contra las herejías" (ibid.). Cuando vio su alma amenazada por peligros y su virtud por tentaciones, abandonó la ciudad y marchó a Jerusalén, donde fue recibido por Melania, matrona romana, y de allí poco después, hacia el año 382, a Egipto. Se desterró por dos años a las montañas de Nitria y entró luego en el desierto a vivir durante catorce años en Celia. Aquí fue donde conoció a los Macarios y "emuló su modo de vivir y sus manos obraban milagros tan numerosos e importantes como los de sus maestros," como dice el historiador Sócrates (*Hist. eccl*. 4,23). Ganaba su sustento escribiendo, "pues escribía los caracteres Oxyrhynchus de forma excelente," según Paladio (*Hist. Laus*. 38,10), que fue discípulo suyo.

Cuando Teófilo de Alejandría quiso hacerle obispo, rehusó. Murió el año 399, a la edad de cincuenta y cuatro años.

Sus Escritos.

Evagrio es el primer monje que escribió muchas y extensas obras, que ejercieron notable influencia en la historia de la piedad cristiana. Es, de hecho, el fundador del misticismo monástico y el autor espiritual más fecundo e interesante del desierto egipcio. Los monjes del Oriente y del Occidente estudiaron sus escritos como documentos clásicos y como manuales de valor incalculable. Recientes investigaciones han lo que sus ideas sobreviven, no sólo en Paladio, sino también en los escritores bizantinos, tales como Juan Clímaco, Hesiquio, Máximo Confesor. Nicetas Stelhatos y en los hesiquiastas, en los autores siríacos Filoxeno de Mabbug, Isaac de Nínive, Juan Bar Caldún y Barhebraeus, y en Occidente en Juan Casiano. De hecho, la gran escuela oriental de misticismo evagriano va desde el siglo IV hasta el XV; es más, hasta el siglo XX.

Por desgracia, fuera de unos pocos fragmentos, se ha perdido el texto original griego de sus tratados, debido a que dos concilios ecuménicos, el V (553) y el VI, le condenaron como origenista. Sin embargo, algunas de sus obras se conservan en traducciones latinas preparadas por Rufino (Jerónimo, *Ep*. 133,3) y por Genadio (*De vir. ill*. 11); otras, en versiones siríaca, armenia, árabe y etíope. Algunas se han encontrado también entre las publicaciones de otros autores, como San Basilio Magno y Nilo de Ancira. Es de esperar que el progreso de la investigación patrística, el estudio de los manuscritos orientales y de las *catenae* sacarán a la luz pública un número aún mayor de tratados. Sólo entonces será posible determinar exactamente hasta qué punto comparte Evagrio los errores de Orígenes.

Decididamente, su espiritualidad se basa en el misticismo del gran Alejandrino. Es el primer escritor eclesiástico que expone su doctrina en forma de aforismos,

imitando de esta manera la literatura gnómica de los filósofos. El es el creador de las llamadas "centurias" espirituales, una forma literaria que se hizo famosa en la época bizantina.

1. Antirrhetikos

Sócrates (*Hist. eccl*. 4,23) dice que Evagrio compuso un libro que "contenía textos selectos de la Sagrada Escritura contra los espíritus tentadores, distribuidos en ocho partes según el número de temas, intitulado *Antirrhetikos* (Ἀντιρρητικός)" Evidentemente, Genadio se refiere al mismo libro cuando informa que Evagrio escribió una obra, "Sugerencias contra los ocho vicios capitales," añadiendo que él "fue el primero en llamar la atención o al menos entre los primeros que conocieron estas sugerencias; compuso ocho libros tomando de los testimonios de las Sagradas Escrituras, siguiendo el ejemplo, nuestro Señor, quien siempre resistió a su tentador con citas de la Escritura, de manera que cada una de las sugerencias, sean del diablo o de la naturaleza depravada, tuviere un testimonio en contra. Por indicación de otros, yo he traducido al latín esta obra, traduciéndola con la misma simplicidad que encontré en el griego" (*De vir. ill*. 11). La traducción de Genadio tuvo la misma suerte que el original: se perdieron ambos. El extracto griego que se publica en Migne (PG 40,1272-6), *De octo vitiosis cogitationibus ad Anatolium*, no pertenece al *Antirrhetikos*, sino a las cien sentencias del *Praktikos* (cf. más abajo). Por fortuna, el *Antirrhetikos* se ha salvado íntegramente en versiones siríaca y armenia.

Trata en ocho libros de los ocho espíritus malos que mantienen al monje bajo fuego constante: los demonios de la gula, adulterio, avaricia, desaliento, irritabilidad, fastidio de ser monje, pereza, arrogancia. De cada uno de estos vicios, el autor investiga las causas y las influencias diabólicas que están en juego,.y concluye con una cita de la Biblia que hace al monje capaz de superar el ataque. De esta manera Evagrio se propone

dar un *vademécum* útil para el monje que él llama "activo," es decir, uno que todavía está luchando. No es él el autor, sino el primer testigo literario, de la doctrina de los ocho vivios precursora de la doctrina de los siete pecados capitales. Casiano, Nilo, Gregorio Magno, Juan Clímaco, Juan Damasceno y otros dieron gran importancia a esta doctrina.

2. Monachikos

Evagrio compuso, además, una obra en dos partes titulada *El monje*. La primera parte consta de un centenar de sentencias dedicadas al *Praktikos*; la segunda, de cincuenta para el *Gnostikos*. Genadio (*De vir. ill.* 11) demuestra estar muy familiarizado con esta obra: "Evagrio compuso también para los anacoretas que viven simplemente un libro de cien sentencias, ordenado por capítulos, y para los eruditos y estudiosos otro de cincuenta sentencias." Agrega que él mismo tradujo al latín primeramente la segunda parte, porque la primera ya había sido traducida por otro. Sin embargo, hace notar que él mismo "corrigió esta traducción, volviéndola a traducir en parte, en parte corrigiéndola, para ofrecer el verdadero sentido del autor, pues vi que la traducción se había adulterado y obscurecido con el tiempo." No consigna el nombre del traductor, pero debió de ser Rufino de Aquileya, a quien nombra en otra ocasión (ibid., 17) como traductor de las sentencias de Evagrio (cf. Jerónimo, *Ep*. 133,3). Todas estas versiones latinas se han perdido. Sin embargo, la primera parte, el *Praktikos*, se conserva en dos ediciones griegas (una de 70 y la otra de 100 sentencias), y la segunda, el *Gnostikos*, en una versión siríaca. El contenido consiste en sentencias de los Padres y de los maestros de la vida ascética; por ejemplo, de Antonio, Macario el Egipcio, Atanasio, Serapión. Dídimo, Basilio Magno y de otros.

3. Espejo de monjes y monjas

Con este título se conserva en su texto original griego una colección de cincuenta sentencias. Las tradujo al latín Rufino (PG 40,1277-1286). I. Hausherr ha demostrado que la introducción al Espejo para monjas se conserva en las *Ep*. 19 y 20 de Evagrio.

4. Problemas gnósticos

Los *Problemata Gnostica* son una colección de seiscientas sentencias distribuidas en seis libros de cien máximas cada uno, que se conocen ordinariamente bajo el nombre de *Centurias*. El texto griego se ha perdido, pero la obra se ha salvado en una versión armenia y dos siríacas. La versión siríaca S1, publicada recientemente por Frankenberg, es una edición expurgada de origenismo; la versión S2, descubierta hace poco por Guillaumont en un manuscrito del British Museum (*add.*. 17167), es de más valor por cuanto que es más cercano al original griego. El contenido trata de cuestiones dogmáticas y ascéticas. Entre los temas que se discuten están la Trinidad, los ángeles, la restauración de todas las cosas. En esta obra y en otras, Evagrio adoptó deliberadamente la forma de sentencias para evitar discusiones largas y prescindir enteramente leí discurso continuo e ininterrumpido. Buscaba la concisión para facilitar el trabajo de la memoria, a fin de que el lector pudiera hacer provisión de dichos sentenciosos para rumiarlos y explayarse en ellos con sosiego. Genadio no menciona esta obra; en cambio, Sócrates (*Hist. eccl*. 4,23) alude a ella con el título de *Los seiscientos problemas prognósticos*. Probablemente hay que leer "gnósticos," en vez de "prognósticos," como nacen los manuscritos siríacos.

5. Sobre la oración

Parece que fue Evagrio el autor del tratado *De oratione* (Περι προσευχής), que se encuentra entre los escritos de Nilo de Ancira, a pesar de que, en los *Apophthegmata Patrum*, ocho

sentencias de este libro se citen como sentencias de Nilo (PG 65, 305 A-C) y Focio lo atribuya también a Nilo. Las ideas y el estilo de la obra concuerdan completamente con los de Evagrio. Además, la versión siríaca la atribuye a Evagrio, y los escritores siríacos, siempre que la citan, no conocen más autor que Evagrio. La obra consta en total de 153 capítulos, precedidos por una breve introducción.

6. De malignis cogitationibus

También este tratado se halla entre los escritos de Nilo. Sin embargo, es también obra de Evagrio, como lo ha demostrado plenamente I. Hausherr.

7. Ad Eulogium monachum

Es una exhortación, que Nicéforo Calixto, en el siglo XIV, atribuyó a Nilo. En realidad, parece haberla escrito Evagrio. Son bastantes los manuscritos en que aparece bajo su nombre, las versiones siríaca y armenia se la atribuyen también a él. Trata de la perfección y de la constante vigilancia que necesita el monje contra las tentaciones de los demonios.

8. Comentarios bíblicos

De su maestro Orígenes, Evagrio no aprendió solamente su teología mística, sino también la exéresis bíblica. Urs von Balthasar ha demostrado que en los *Selecta in Psalmos* hay gran número de fragmentos tomados de su *Comentario a los Salmos*. Este comentario se distingue de todos los anteriores en que está compuesto en forma de sentencias, como sus otras obras. Sus silogismos y "bienaventurados," sus ideas sobre Dios sobre la Gnosis, sobre el mundo y sobre el ascetismo, no dejan lugar a duda sobre la paternidad de Evagrio. Este comentario a los Salmos ha sido descubierto recientemente por M. J. Rondeau.

Debió de componer también un *Comentario a los Proverbios*. Una gran parte se encuentra en el comentario de

Orígenes; algunos fragmentos aparecen en las *catenae* y entre los despojos literarios de Hipólito, Eusebio, Apolinar, Basilio, Crisóstomo y Dídimo. El *Libro de los Proverbios* tuvo mayor influencia que ningún otro libro de la Biblia en la formación del estilo sentencioso de Evagrio. Su *Espejo* para monjes y monjas es una imitación directa de los Proverbios.

Evagrio escribió también un *Comentario sobre Job*. M. Faulhaber encontró en *Vallic*. C 41 veinticinco *scholia* de esta obra perdida. Existen también restos de un *Comentario sobre Lucas*. Los siete *scholia* de esta última obra que se han conservado en las *Catenae* de Nicetas están indicando que Evagrio abandonaba a veces su estilo sentencioso por un estilo más discursivo. Fue también, probablemente, autor de comentarios sobre Números, Reyes y el Cantar de los Cantares, que ya no existen.

9. Cartas

Han llegado hasta nosotros, en una versión siríaca, unas 67 cartas de Evagrio. Las editó Frankenberg, vertiéndolas nuevamente al griego. Las más son cortas y sin indicación alguna de los destinatarios. Entre las más largas está la que dirigió a Melania, con quien se encontró en Jerusalén. Contiene una síntesis de toda su doctrina. Otra que envió a algunos monjes de cerca de Cesarea se conserva en el original griego; es la que hace el número 8 entre las cartas de San Basilio Magno, según lo ha probado R. Melcher (cf. *infra*, p.235). Pone en guardia con. Ira los arrianos, expone el dogma trinitario y demuestra con argumentos de Escritura la consubstancialidad del Padre y del Hijo. Contiene también un examen critico de la exégesis arriana y la prueba bíblica de la divinidad del Espíritu Santo.

Paladio.

El historiador más eminente del monaquismo egipcio fue Paladio, discípulo de Evagrio Póntico. Nació en Galacia el año 363 ó 364. Recibió una educación acabada en los clásicos. El año 388 pasó a Egipto con el ánimo de relacionarse con los ermitaños. Pasado un año en Alejandría, el sacerdote Isidoro, que le dio la primera introducción a la vida ascética, le llevó al ermitaño de Tebas Doroteo, en las llamadas Soledades, a cinco millas de la ciudad, para completar allí su noviciado. No pudiendo coronar los tres años por un derrumbamiento de su salud, fue primero, el año 390, a Nitria y después a Celia, donde pasó nueve años, primero con Macario y más tarde con Evagrio. Este último tuvo sobre él una influencia duradera. Cuando cayó enfermo otra vez, los médicos le aconsejaron que marchara a Palestina en busca de un clima mejor. Hacia el año 400 fue consagrado obispo de Elenópolis, en Bitinia, pronto se vio envuelto en las controversias origenistas. El año 405 emprendió viaje a Roma a defender la causa de San Juan Crisóstomo. Al año siguiente el emperador Arcadio le desterraba al Egipto Superior. Cuando le permitieron volver 412-413, le hicieron obispo de Aspuna, en Galacia. Murió poco antes del concilio de Efeso (431).

Sus Escritos.

1. Historia Lausíaca.

Su obra más importante es la titulada *Historia Lausíaca* (Λαυσιακόν); el nombre le viene de Lauso, camarlengo en la corte de Teodosio II, a quien iba dedicada. La compuso el año 419-420. Describe el movimiento monástico de Egipto, Palestina, Siria y Asia Menor en el siglo IV. Es, pues, una fuente importante en extremo para la historia del monaquismo antiguo. Paladio combina sus propios recuerdos personales con la

información que recibiera de otros en una serie de biografías que buscan la edificación espiritual del lector. El carácter marcadamente legendario de muchas de las narraciones no es razón para poner en duda la buena fe del autor ni para desconfiar de sus afirmaciones cuando describe lo que vio por sí mismo. No pretende en ningún momento escribir una defensa del monaquismo ni vacila en consignar las apostasías y debilidades de los monjes. Condena el orgullo y la arrogancia. Afirma en la introducción: "Beber vino con motivo es mejor que beber agua con orgullo" (pról. 10). En su obra no hay traza de ninguna teoría ascética, sino sólo hechos e historias. Está escrita con el espíritu de Evagrio.

Aunque todavía no se ha resuelto la cuestión de si echó mano o no de fuentes escritas para el contenido de la obra, se sabe ciertamente que para la forma se inspiró en modelos anteriores. El modelo literario más cercano es la *Vita Antonii* de San Atanasio (cf. *supra*, p.41); pero, además, encontramos notables paralelismos en aquellas obras biográficas de la literatura helenística que pintan al sabio ideal con todas sus virtudes y describen gráficamente las extraordinarias hazañas realizadas por los filósofos.

La *Historia Lausíaca* se tradujo pronto al latín. Siguieron gran número de versiones orientales. Durante largo tiempo, la historia del texto griego fue un enigma, hasta que el abad Butler puso orden en medio de la confusión. Probó que en una época muy remota se fundió con la *Historia de los monjes de Egipto*, obra anónima compuesta hacia el año 400 y de contenido parecido al de la obra de Paladio. Describe la visita que hizo un grupo de siete personas a los ascetas de Egipto en 394-395, C, Butler pensó que quizás fuera su autor el arcediano Timoteo de Alejandría, mientras que F. Diekamp se inclinó por Rufino. De todos modos, este último fue el que lo tradujo al latín (PL 21,387-462).

2. Dialogus de vita S. Ioannis

Hacia el año 408, estando desterrado en Siena, Paladio compuso el famoso *Dialogo sobre la Vida de San Juan Crisóstomo*, que constituye la fuente biográfica más importante para los últimos años del Santo. Le sirvió de modelo el *Phaedo* de Platón. Se supone que el imaginario diálogo tiene lugar en Roma poco después de la muerte del Crisóstomo, en 407 ó 408, entre un oriental y el diácono romano Teodoro. Es, principalmente, una defensa del gran patriarca de Constantinopla contra el folleto difamatorio de Teófilo, patriarca de Alejandría, su peor enemigo (cf. supra, p.105). La invectiva de este último ya no existe, pero cabe reconstruir sus acusaciones a base de este *Diálogo*.

3. Sobre el pueblo de India y los brahmanes

El pequeño tratado que con el título de Περί των της Ινδίας έθνών καΐ των Βραχμάνων se conserva bajo el nombre de Paladio, consta de cuatro partes, de las cuales sσlo la primera parece salida de su pluma. Es una narración de las experiencias de un estudiante egipcio en su viaje a la India. La segunda y tercera partes son quizás de un historiador arriano; la cuarta es obra de un escritor cristiano desconocido. La segunda y la cuarta contienen un discurso pronunciado en Dadamis; la tercera da cuenta de una reunión celebrada por Alejandro Magno con los brahmanes. El texto completo se conserva en el manuscrito A del *Alexander Novel, Codex Paris. Gr*. 1711 y en una traducción latina que se atribuye a San Ambrosio.

Isidoro de Pelusio.

Se cree comúnmente que Isidoro, nacido en Alejandría y muerto hacia el año 435, fue abad de un monasterio de las montañas cerca de Pelusium, en Egipto. Sin embargo,

investigaciones recientes han puesto de manifiesto que no hay razón para suponerle jefe de una comunidad cenobítica. Nuestra fuente más antigua de información sobre él es Severo de Antioquía, y éste nunca alude a esa condición. Le llama "sacerdote, correcto en la fe, lleno de sabiduría y de conocimientos bíblicos." Dice que vio la carta de un asceta en la que se saluda a Isidoro, como "venerable sacerdote Isidoro, altar de Cristo, vaso sagrado para el servicio de las iglesias, tesoro de Sagrada Escritura." Así, pues, el documento más antiguo, que data prácticamente del tiempo mismo de Isidoro, nada dice de que fuera abad. Es más, las 2.000 cartas que todavía se conservan de él no justifican ese título. Lo encontramos por vez primera en los *Apophthegmata Patrum*, que introducen seis de sus sentencias con "dijo el *abbas* Isidoro de Pelusium." Sin embargo, aquí el título no quiere decir presidente de una comunidad; significa simplemente "Padre del desierto" o "Padre le los monjes," es decir, un ermitaño que instruía a otros en a vida espiritual. Es de notar también que las listas oficiales le los santos de la Iglesia griega, el *Menologium* de Basilio II y el *Synaxarium ecclesiae Constant*., no llaman abad a Isidoro. Le llamó así por vez primera en el siglo VI el diácono romano Rústico, que preparó una selección de 49 cartas de Isidoro, las tradujo al latín y las agregó a las *Actas* del concilio de Efeso. En el pomposo encabezamiento de la primera de estas cartas se le llama *doctor ecclesiae* y *abbas monasterii circa Pelusium*. Pero este testigo es de dudosa autoridad.

En resumen, Isidoro era un sacerdote de Pelusio, famoso por su piedad y por sus conocimientos de Sagrada Escritura, como atestigua Severo. Sus cartas prueban que llevó una vida monástica y gozó de gran reputación entre los ascetas, hasta el punto de que se le puede llamar Padre de los monjes, pero difícilmente "jefe de un monasterio" o abad de un cenobio. Efrén, patriarca de Antioquía, nos informa que nació en Alejandría. No se conoce la fecha de su nacimiento, pero ocurrió

probablemente hacia el año 360. Nicéforo Calixto (*Hist. eccl.* 14,53) señala que Isidoro fue discípulo de San Juan Crisóstomo; pero no hay por qué tomar esta afirmación al pie de la letra. Sus cartas no suponen una relación personal tan estrecha entre ambos, a pesar de las alabanzas entusiastas que Isidoro prodiga varias veces al gran obispo y predicador (*Ep*. 1,152. 156). Focio (*Ep*. 2,44) le menciona juntamente con Basilio Magno y Gregorio Nacianceno entre los antiguos maestros cristianos de la epistolografía y llama expresamente a Isidoro modelo, no sólo de vida sacerdotal y ascética, sino también de estilo y de fraseología.

Sus Cartas.

Efectivamente, la correspondencia de Isidoro revela una personalidad extraordinaria, con educación clásica y una excelente formación teológica. Su fuente principal es la Sagrada Escritura; pero conoce también los escritores cristianos antiguos. Algunas de sus cartas están copiadas, palabra por palabras, de Clemente de Alejandría, tal como lo ha demostrado Fruechtel. Isidoro sostiene que las mismas ciencias profanas tienen gran valor si están glorificadas por la verdad divina (3,65). El cristiano debería extraer alimento, como una abeja, aun de los escritos de los filósofos paganos (2,3). Sus favoritos son Demóstenes, Platón, Aristóteles y Hornero. Son tan numerosas las citas que hace de algunos de ellos, por ejemplo de Demóstenes, que constituyen una base para estudios de critica textual. A su gran saber juntó un vivo interés por todas las cuestiones referentes al mundo y a la Iglesia, a la jerarquía y al laicado, al gobierno secular y al eclesiástico, a la moral y al dogma. Impertérrito e inflexible, se atreve a emitir juicio sobre emperadores y obispos, a advertir y aconsejar a los de arriba y a los de abajo.***

La colección de sus cartas cubre un período de casi cuatro décadas, desde el año 393 hasta el 433; toca una gran

variedad de temas y afecta a gran número de personas. Es una pena que la edición clásica deje mucho que desear. Es la que se publicó en París en 1638, editada nuevamente por Migne (PG 78); comprende 2.012 cartas en cinco libros. Esta división en cinco secciones no está justificada ni por el contenido ni por los manuscritos. C. H. Turnen y K. Lake han llamado la atención sobre el *Codex* B 1 de Grottaferrata, que es el manuscrito más antiguo y el más importante de las cartas de Isidoro, Íque, sin embargo, no ha sido compulsado hasta ahora. Todas as ediciones existentes están basadas en la colección de dos mil cartas que se hizo, en el siglo que va del año 450 al 550, en el monasterio acoimeta de Constantinopla. Este *Corpus Isidorianum* lo menciona Facundo, obispo de Hermiana, en su *Pro defensione trium capitulorum* (PL 67,573), compuesto entre los años 546 y 548. Dieciocho años más tarde, el diácono romana Rústico tuvo también acceso a dicha colección, independientemente (*Acta Concil. oecum*. ed. Schwartz 1,4,1,25). Este último dice que la colección consistía en cuatro códices, con quinientas cartas cada uno. En las 2.012 cartas de Migne hay 19 repeticiones, por lo menos. Sería insensato dudar que la cifra de 2.000 resultó de una selección que hicieron los acoimetas con el deliberado propósito de alcanzar un numen" redondo. De hecho, Severo de Antioquía habla de "casi tres mil" (CSCO Scriptores Syri, ser.4 t.6, ed. Lebon, 182-3) y lo confirma el *Léxico* de Suidas (2,668). Una nueva edición critica a base del manuscrito de Grottaferrata no sólo proporcionaría un texto muy mejorado, sino que restablecería el orden primitivo de las cartas.

A pesar de todo, las dos mil cartas que se conservan batan a hacer de la correspondencia de Isidoro un caso único en el período patrístico. Su forma es una ilustración del principio de elegancia sin afectación que profesaba el autor (*Ep.*·5 133), mientras que su contenido toca temas teológicos, así como profanos. Entre los últimos están las cartas que dirigió a las

autoridades civiles para interceder en favor de la ciudad de Pelusium (2,25; cf. 1,175); a Quirinio, prefecto de Egipto (1,174-5), censurándole por haber hecho uso de la fuerza; al emperador Teodosio II, exhortándole a ser benigno y generoso, por ser éstas las nobles virtudes del gobernante (1,35).

La mayor parte tratan de **cuestiones exegéticas.** El autor sigue el método histórico y gramatical de la escuela de Antioquía (cf. vol.·1 p.415s) y rechaza el alegorismo (4,117). Condena el intento de ver por doquier figuras de Cristo en el Antiguo Testamento, porque ello incitará a paganos y herejes a sospechar de los pasajes verdaderamente mesiánicos (2,195; cf. 2,63; 3,339). El Antiguo Testamento es una mezcla de historia y profecía, pero no hay que confundirlas (2,63; 4,203). Con todo, admite las interpretaciones alegóricas cuando sólo sirven para la edificación. De las cartas de carácter exegético, más de sesenta están dedicadas a las epístolas paulinas.

No pocas de estas misivas tratan de temas ascéticos y morales. Lo mismo contienen reglas sencillísimas de moral como principios muy elevados de perfección, y son una prueba de la profundidad de la sabiduría de Isidoro y de su honradez de alma. El reino de Dios se funda en la pobreza voluntaria y en la abstinencia (1,129), pero sólo después que se hayan cumplido todos los mandamientos y practicado todas las virtudes (1,287). No basta el ascetismo (1,129); lo esencial es el espíritu. Dice, por ejemplo: “No eres un asceta perfecto si tienes la comida, la bebida y la cama de San Juan Bautista. Para alcanzar la perfección tienes que tener su espíritu” (1,162) La virginidad está tan por encima de la vida de matrimonio como lo está el cielo sobre la tierra y el alma sobre el cuerpo (4,192); pero la virginidad sin amor o la virginidad sin huí lid no tiene valor (1,286). Así son los principios que nunca se cansa de recordar a los monjes, sacerdotes y obispos que no viven a la altura de su vocación.

Aspectos Teológicos.

Son muy interesantes las cartas que nos revelan a Isidoro como **teólogo dogmático.** En muchas de ellas **defiende la cristología eclesiástica** contra diversas herejías. Así, por ejemplo, afirma ante todo la divinidad de Cristo en contra de los arrianos y los refuta mediante una concienzuda interpretación literal de la Sagrada Escritura. Como consideraba a los arrianos como los enemigos más peligrosos, pensaba que su principal área como teólogo consistía en derrotarlos (1,389). Sus analistas precisos de los **textos bíblicos** (3,335; 1,353; 3,334; 3,31; 1,67; 3,166; 4,142; 1,139; 4,166), su método **filológico** para desentrañar su significado y su sistema científico de exégesis cusan una vez más la influencia de la escuela de Antioquía. Usa repetidas veces la expresión nicena *homoousios* o *homoousiotes* (1,67,422; 3,18,31,112,334,335; 4,99,142). Alude, además explícitamente a este concilio en su carta 4,99: "Hay que al santo sínodo que se reunió en Nicea, sin añadir ni quitar nada, porque, lleno del Espíritu de Dios, ha enseñado la verdad."

Por otra parte, contra los maniqueos defiende **la humanidad verdadera de Cristo** (1,102; 2,133). "De la posteridad de Abrahán, Dios escogió a su madre y de ella asumió carne. De esta manera se hizo verdaderamente hombre, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado" (1,264).

Ocho, al menos, de las cartas de Isidoro están dirigidas a Cirilo de Alejandría: 1,310.323.324.370; 2,127; 3,306; 5,79. 268. En una de ellas (1,310) no vacila en reprochar al patriarca su proceder en Efeso:

La simpatía apasionada no ve con claridad, pero la antipatía no ve en absoluto. Si quieres verte inmune de ambas deficiencias de visión, no te entregues a afirmaciones violentas, sino que debes someter a justo juicio todas las acusaciones. Dios mismo, que conoce todas las cosas antes de que ocurran, consintió en bajar y ver los lamentos de Sodoma; con ello nos enseña la lección de considerar despacio las cosas y ponderarlas

bien. Muchos de los que se reunieron en Efeso hablan satíricamente acerca de ti, como de hombre inclinado a seguir sus animosidades personales y no como de uno que busca rectamente la causa de Jesucristo.

Esta amonestación no le impide, sin embargo, exhortar a Cirilo en otra carta (1,324) a no sacrificar una tilde de su doctrina. Solicita del emperador Teodosio que ponga freno a aquellos oficiales de la corte que en Efeso trataron de asumir autoridad judicial en materias de fe (1,311).

En la cuestión de la unión hipostática, Isidoro rechaza tanto la mezcla como la separación de las dos naturalezas en Cristo. Pone en guardia al lector Timoteo contra los maniqueos, que enseñaban que en Cristo sólo hay una naturaleza (1,102) Habla claramente de δύο φύσεις y εν πρόσωπον και μία υπόστασις (1,23.303.323.405), anticipándose así, en cierta manera, a la definición de Calcedonia.

Escritos que se han perdido

En sus cartas, Isidoro menciona ocasionalmente dos tratados que compuso. Por dos veces (2,137 y 228) se refiere a un opúsculo *Contra los griegos* (Λόγος πρός Ελληνας) y una vez (3,253) a un escrito *Sobre la no-existencia del Destino* (Λογίδιον περί του μη εἶναι είμαρμένην). Al parecer, el primero correspondva a una carta que ya no existe, y el segundo hay que identificarlo con la extensa carta que escribió al sofista Harpocras (3,154).

Shenute de Atripe.

Shenute es, después de Pacomio, el representante más importante del cenobitismo egipcio. Como abad, durante ochenta y tres años (383-466), del famoso Monasterio Blanco de Atripe en el desierto de Tebas, gobernó a 2.200 monjes y 1.800 monjas, como nos informa Besa, su discípulo y sucesor. Aunque

era de temperamento irascible y apasionado, fue un organizador extraordinario, que llevó sus comunidades a un estado floreciente. No dudó en apartarse, en su Regla, de las prescripciones de Pacomio. Menciona expresamente una profesión monástica por escrito que han de firmar los monjes y habla del permiso de retirarse al desierto después de unos pocos años de vida cenobítica, sin romper totalmente los contactos con el monasterio. El año 431, Shenute acompañó a Cirilo de Alejandría al concilio de Efeso. Murió a la edad de ciento dieciocho años. Una serie de biografías suyas en copto, árabe y siríaco ensalzan su personalidad y sus obras. La más antigua de todas la escribió **su discípulo Besa y sirvió de fuente a las demás**.

Shenute es el escritor cristiano copto más importante. Según Besa, dejó gran número de cartas y sermones. La mayoría de las cartas van dirigidas a monjes y a monjas, y tratan de cuestiones monásticas; otras combaten a paganos y herejes. Sus sermones están llenos de energía y empuje y son predominantemente escatológicos. Se le atribuyen, además, algunos apocalipsis y visiones. Algunas de sus obras se han salvado en versiones etiópicas, árabes y siríacas. Hasta el momento ha sido difícil discernir los escritos auténticos de los espurios.

Los Apophthegmata Patrum.

Apenas hay libro que dé una idea más clara del espíritu del monaquismo egipcio que la colección anónima de máximas espirituales que se conoce con el nombre de *Apophthegmata Patrum* o *Sentencias de los Padres*. Se compiló quizás a fines del siglo V y contiene frases (όγοιλ) de los más famosos abades y solitarios del desierto egipcio y anécdotas sobre sus milagros y virtudes (εργα). Antes de que se pusieran por escrito debiσ de existir una tradición oral en copto. Fue probablemente en el siglo VI cuando se dispuso la antología en orden alfabético de

personalidades cuyas frases o hechos se narran. El primero es el abad Antonio; el último, el abad Or. Esta serie se conserva en algunas redacciones y traducciones tardías. Como suministran un cuadro vivo de la vida monástica en el valle Natrón, estas Sentencias de los Padres representan una fuente inestimable de información para la historia de la religión y de la civilización.

Los *Verba seniorum*, que publicó en 1615 el jesuita Rosweyde como libros III, V, VI y VII de su gran *Vitae Patrum* (PL 73-74), son una versión latina de cuatro colecciones distintas de *Apophthegmata*, todas ellas escritas originariamente en griego y relacionadas con las que hemos mencionado más arriba. La traducción la hicieron probablemente el entonces diácono romano y más tarde papa Pelagio I (556-561), el entonces subdiácono y más tarde papa Juan III (561-574), el diácono Pascasio y el abad Martín de Dumio. Zoëga publicó una versión copta, y los mequitaristas de S. Lazzaro de Venecia, una armenia. Existen también varias traducciones siríacas.

3. Los Escritores de Asia Menor.

Cuando se vio condenado en el sínodo de Alejandría del año 318, Arrio se refugió en Nicomedia, en el Asia Menor. Encontró allí un firme apoyo en varios obispos influyentes en los emperadores. Fue también en el Asia Menor donde se reunió, el año 325, el primer concilio ecuménico de Nicea para zanjar la candente cuestión. Pero, no obstante las decisiones de la gran asamblea, el conflicto siguió su curso. El problema implicado en la querella quedó resuelto, pero la querella misma estaba aún lejos de apaciguarse. Por el contrario, en los años que siguieron, el arrianismo se hizo dueño de la situación en las diócesis civiles de Póntica y Asiana. Es significativo que los jefes de los cuatro partidos arrianos, Eusebio de Nicomedia, Eustatio de Sebaste,

Eunomio de Cícico y el sofista Asterio, primer escritor arriano, vivieran en el Asia Menor. Fue también en el Asia Menor donde un obispo arriano bautizó al primer emperador cristiano, en Aquirón, cerca de Nicomedia. Constantino autorizó a Arrio a volver del exilio y desterró a Atanasio como perturbador de la paz. El y su sucesor Constancio estuvieron completamente supeditados a la influencia de Eusebio de Nicomedia. De esta suerte, el Asia Menor se convirtió en el centro del poder arriano. Sin embargo, fue también el Asia Menor la que engendró a los tres grandes doctores de la Iglesia oriental, a los firmes defensores de la fe nicena contra el arrianismo y sus abogados imperiales, a los "Padres Capadocios," que dieron a la doctrina de la Trinidad su forma definitiva.

Eusebio de Nicomedia.

Eusebio, que recibió a Arrio después que éste había sido excomulgado en Alejandría, era con mucho su amigo más poderoso. Discípulo de Luciano de Antioquía, fue consagrado primeramente obispo de Berito, y más tarde, poco después del 318, fue nombrado para la sede más importante de Nicomedia. Allí, en la proximidad de la corte y gozando de marcada protección por parte de la emperatriz Constancia, hermana de Constantino y mujer de Licinio, ocupó una posición cuya influencia se había de hacer sentir pronto en la controversia. A la llegada de Arrio, se puso inmediatamente a trabajar en favor de sus ideas y a apoyarle contra su propio obispo. Escribió gran número de cartas a la jerarquía del Asia Menor y del Oriente para convencerles de que se había cometido una injusticia con el heresiarca y que se debía exigir al obispo de Alejandría la revocación de su deposición. Partí cipo en el concilio de Nicea, donde presentó un símbolo, que fue rechazado como blasfemo. Firmó la fórmula nicena, sólo para convertirse después en

protagonista del partido arriano más extremo, los eusebianos, que defendían la forma más cruda de la herejía; fueron éstos los que ofrecieron al símbolo niceno la resistencia más fuerte. Por esta razón, y a causa de sus relaciones anteriores con Licinio, Constantino le desterró a las Galias tres meses después del concilio. Reclamado el año 328 gracias a la intercesión de Constancia, supo ganarse al emperador. Consiguió que fueran depuestos Eustatio de Antioquía el año 330, Atanasio en el sínodo de Tiro del 335 y Marcelo de Ancira el año 336. El 337 bautizó al primer emperador cristiano, Constantino. A fines del 338 fue encumbrado a la sede episcopal de Constantinopla, la nueva capital del Imperio. Murió a fines del año 311 o principios del 342. Sus partidarios le llamaban "el grande." A él se debió que lo que podía haber quedado en disputa egipcia se transformara en controversia ecuménica. Fue más político eclesiástico que teólogo, experimentado en asuntos mundanos, ambicioso y dispuesto a toda clase de intrigas.

Sus Cartas.

1. Carta a Paulino de Tiro

El historiador Teodoreto de Ciro nos ha conservado (*Hist. eccl*. 1,5) una carta que Eusebio escribió al obispo Paulino de Tiro. Pertenece al número de aquellas cartas con que inundo el Oriente después que Arrio abandonara Alejandría y se refugiara en su casa, en Nicomedia; por eso mismo es un documento interesante. Mario Victorino (*Adv. Arium* pról.) copia una traducción latina. Eusebio informa al destinatario que le ha desilusionado con su silencio y reserva en la controversia que ha surgido. Le requiere con fuerza que se exprese y muestre su verdadero color. Da un breve resumen de la doctrina arriana y sugiere a Paulino que escriba al obispo Alejandro, ordinario de Arrio, para obligarle a cambiar de parecer.

2. Carta a Arrio

Atanasio menciona una carta que Eusebio dirigió Arrio antes del concilio de Nicea. De ella copia el siguiente párrafo: "Tus sentimientos son buenos; ruega para que todos los adopten, porque es evidente para todos que lo que ha sido hecho no existía antes de su creación, sino que lo que vino a ser tiene un comienzo de existencia" (*De syn*. 17).

3. Carta a Atanasio

Según Sócrates (*Hist. eccl*. 1,23), Eusebio escribió a Atanasio pidiéndole que admitiera nuevamente en la Iglesia a Arrio y a sus partidarios. "El tono de la carta era, en verdad, de súplica; pero le amenazaba abiertamente." No se conserva este documento.

4. Carta a los obispos del concilio de Nicea

Sócrates (*Hist. eccl*. 1,14) y Sozomeno (*Hist. eccl*. 2,16) nos han conservado una carta que Eusebio y Teognis de Nicea enviaron a los principales obispos que participaron en el concilio. Sócrates la califica como cuna confesión penitencial," y Sozomeno, como cuna retractación." Es verdad que alguna vez se ha puesto en duda la autenticidad de este documento (por ejemplo, por Bardenhewer, vol.3 p.43); pero parece auténtico. Lo compusieron los dos obispos estando en el exilio. Sozomeno agrega que fueron rehabilitados gracias a este documento, pues poco después los reclamaba un edicto imperial. Según el texto, suscribieron los artículos de la fe de Nicea, pero no la condenación de Arrio:

Nosotros, que hemos sido condenados por vuestra piedad sin juicio regular, deberíamos sufrir en silencio las decisiones de vuestro sagrado juicio. Pero seria insensato que con nuestro silencio diéramos pruebas contra nosotros mismos a los calumniadores. Por eso declaramos que coincidimos con vosotros en la fe. Además, después de considerar detenidamente

el significado del término *homoousios*, hemos sido partidarios acérrimos de la paz sin haber seguido nunca la herejía. Después de haber sugerido todo lo que juzgamos necesario para la seguridad de las iglesias y habiendo dado toda clase de garantías a los que estaban bajo nuestra obediencia, suscribimos la declaración de fe. En cambio, no suscribimos la condenación, no porque objetáramos algo contra la fe, sino por no creer que la parte acusada fuera tal como se le pintaba, habiendo quedado convencidos de que no era así por las cartas que personalmente nos escribiera a nosotros y por conversaciones personales sostenidas con él. Pero, si vuestro santo concilio estaba convencido, nosotros, que no queremos oponernos, sino colaborar con vuestras decisiones, por medio de este documento damos también nuestro pleno asentimiento; y no lo hacemos esto por no poder soportar nuestro destierro, sino para alejar de nosotros toda sospecha de herejía. Por eso, si creyerais llegado el momento de hacernos venir nuevamente a vuestra presencia, nos encontraréis sumisos en todo y obedientes a vuestras decisiones, especialmente desde que vuestra piedad decidió tratar benignamente aun al mismo que fue acusado de estas cosas, haciéndole volver del destierro. Sería absurdo que nosotros permaneciéramos en silencio, dando así pruebas contra nosotros, cuando el único que parecía responsable ha sido llamado y se ha defendido de las acusaciones contra él formuladas. Dignaos, pues, como cuadra a vuestra piedad, que ama a Cristo, recordar a nuestros religiosísimos emperadores, presentarle nuestras súplicas y decidir rápidamente respecto de nuestras personas en la forma que os corresponde a vosotros (Sócrates, *Hist. eccl*. 1,14).

De esta carta se deduce que Arrio consiguió defenderse contra las acusaciones que se le inculpaban y se le autorizó a volver. Bardenhewer piensa que el documento es una falsificación, hecha con la intención de divulgar la mentira de que los Padres del concilio niceno perdonaron a Arrio.

Teognites de Nicea.

Según Filostorgio (*Hist. eccl*. 2,14), Teognites, obispo de Nicea, era un discípulo de Luciano de Antioquía. En el concilio del 325, al principio se opuso a sus decisiones, pero, al final firmó el símbolo. Tres meses después del concilio fue depuesto, juntamente con Eusebio de Nicomedia, por seguir en comunión con los arrianos. Constantino los desterró a las Galias. Habiéndosele levantado la pena del destierro y vuelto a su sede, según se cree después de haber escrito la carta de retractación citada más arriba, Teognites se convirtió en uno de los enemigos más declarados de Atanasio. Según éste, sobornó al notario del emperador, encargado de la custodia de los documentos del concilio de Nicea, para que borrara su firma. Tomó parte en el sínodo de Eusebio de Nicomedia en Antioquía, que condenó a Eustatio. Fue uno de los principales conspiradores contra Atanasio en la corte de Constantino (Sócrates, *Hist. eccl*. 1,27,7), acusándole ante el emperador "de ser el responsable de todas las sediciones y disturbios que agitaban a la Iglesia y de excluir a quienes deseaban incorporarse a la Iglesia; y alegaba que la unanimidad quedaría restablecida con sólo removerle a él" (Sozomeno, *Hist. eccl*. 2,22,1). A instancias suyas, el emperador convocó un sínodo en Cesarea, el año 334. Atanasio se negó a asistir (Teodoreto, *Hist. eccl*. 1, 28,2). Un año más tarde, Teognites apareció en el sínodo de Tiro y formó parte de la comisión enviada a Mareotis a investigar ciertos asuntos eclesiásticos, en especial la acusación del cáliz rolo alegada contra Atanasio (Atan., *Apol. c. Arian*. 77). Cumplida su misión, presentó nuevas acusaciones contra Atanasio en la corte de Constantinopla. Cuando Constancio II se hizo cargo del Gobierno, él continuó trabajando en el mismo sentido. Firmó el mensaje dirigido al papa Julio en contra de Atanasio. En el

sínodo de Sárdica (343) se leyeron públicamente sus cartas contra Atanasio, Marcelo de Ancira y Asclepas de Gaza (Mansi, 3,60D; 71A; Teodoreto, *Hist. eccl.* 2,8,4). Parece, sin embargo, que murió antes de celebrarse el sínodo, pues su nombre no aparece entre los jefes arrianos que fueron excomulgados por este sínodo. La doctrina de Teognites fue condenada en el concilio de Constantinopla del año 381.

Asterio El Sofista.

Asterio el Sofista debe su nombre a la profesión que practicaba antes de hacerse cristiano. Había sido retórico o filósofo. Fue discípulo de Luciano de Antioquía, pero apostató en la persecución de Maximino, en la que su maestro murió mártir.

Fue quizás el primer escritor arriano; el mismo Arrio se valía de sus obras para refutar la doctrina de Nicea, como atestigua Atanasio, quien le llama "el sacrificador," por su apostasía, y "abogado" de la herejía arriana. He aquí lo que escribe Atanasio:

Pero si las demás criaturas no podían soportar la acción de la mano poderosa del Increado, por eso solamente el Hijo fue creado por el Padre solo, y las demás criaturas fueron hechas por el Hijo, como obrero dependiente y asistente suyo; esto es lo que ha escrito Asterio el sacrificador, y Arrio lo ha copiado y entregado a los suyos. Desde entonces emplean esta clase de palabras, como una caña rota, sin darse cuenta, como unos locos, de su debilidad. Porque, si los seres creados no pudieron soportar la mano de Dios y sostenéis que el Hijo es uno de ellos, ¿cómo pudo soportar que le creara Dios solo? Y si era necesario un mediador para que los seres creados pudieran empezar a existir, y afirmáis que el Hijo es una criatura, en ese caso tuvo que haber un mediador antes que El, para que pudiera ser

creado. Y siendo aquel mediador, a su vez, una criatura, se sigue que también él necesitó de otro mediador para su propia creación. Y aunque se inventara algún otro, habría que inventar primero su mediador, de suerte que caeremos en el infinito (*De decr*. 8).

En *De Synodis* 18, Atanasio nos facilita más información sobre Asterio, su origen, sus relaciones, sus ambiciones y andanzas:

Un tal Asterio, de Capadocia, un sofista de muchas cabezas, uno de los eusebianos, a quien no pudieron promover a la clerecía por haber sacrificado en la persecución anterior que tuvo lugar en tiempo del abuelo de Constancio, escribe, por voluntad de los eusebianos, un pequeño tratado que corre parejas con el crimen de su sacrificio, pero que respondía a los deseos de éstos. En él, después de comparar, o mejor, después de preferir la langosta y el gusano a Cristo y después de decir que la Sabiduría de Dios no es Cristo y que fue Ella la que creó a Cristo y al universo, recorrió las iglesias de Siria y de otras regiones, con cartas de recomendación de los eusebianos, para que quien una vez practicó apostasía pueda ahora atreverse también a oponerse a la verdad. Este hombre, osado por demás, se metió en lugares que le estaban vedados y, sentándose en el lugar reservado al clero, solía leer públicamente su tratado, a pesar de la general indignación.

Sus Escritos.

1. El Syntagmation

El pequeño tratado que menciona Atanasio, donde Asterio defendía el principio de que no pudo haber dos ἀγένητα, es el *Syntagmation*, compuesto después del concilio de Nicea. Fuera de los fragmentos que nos han conservado Atanasio (Or. c. Arian. 1,30-4; 2,37; 3,2,60; *De decr*. 8,28-31; *De syn*. 18-20,47) y Marcelo de Ancira (Eusebio, *C. Marcellum* 14), se ha

perdido por completo. A propósito de las fuentes que utilizó, Marcelo nos informa que Asterio hizo uso de gran número de pasajes tomados de encíclicas episcopales que trataban del caso arriano. Menciona, en particular, como una de las fuentes, la carta de Eusebio de Nicomedia a Paulino de Tiro (cf. *supra*, p.200). Entre los extractos que nos ha conservado Atanasio, los siguientes reflejan bien las características del pensamiento y del estilo de Asterio:

Aun cuando su Poder eterno y su Sabiduría, que, según demuestran los argumentos verdaderos, son sin principio y no han sido engendrados, sean sin duda una misma cosa, sin embargo son muchas las que han sido creadas por El una por una, siendo Cristo el Primogénito y el Unigénito. Todas dependen igualmente de su Poseedor, y con razón se llaman poderes suyos, es decir, de Aquel que los creó y los usa. Por ejemplo, el profeta dice que la langosta, que fue un castigo divino por los pecados de los hombres, recibió del mismo Dios no sólo el nombre de poder de Dios, sino el de gran poder (Joel 2,25). Y el bienaventurado David invita también en muchos salmos no sólo a los ángeles, sino también a las potestades, a alabar a Dios. A todos les invita a cantar himnos; coloca ante nosotros su multitud y no tiene reparo en llamarles ministros de Dios, y enseña que hacen su voluntad (*De syn*. 18).

El Hijo es uno de tantos, porque es el primero de las criaturas y una de las naturalezas intelectuales. Y así como entre las cosas visibles el sol es un fenómeno más y da su luz al universo entero según el precepto de su Hacedor, así también el Hijo, siendo una de las naturalezas intelectuales, ilumina y alumbra también El a todos los que están en el mundo intelectual (*De syn*. 19).

Aunque Atanasio le relacione con Eusebio de Nicomedia, intensa hacer notar que, según advierte Marcelo, Asterio suavizó las frases más atrevidas de la carta de Eusebio a Paulino. Esto concuerda con lo que dice Epifanio (*Haer*. 76,3):

que Asterio era el jefe de los arrianos que observaban una actitud más cautelosa. Así se explica también por qué Filostorgio el arriano (*Hist. eccl*. 2,14,15) le acusa a Asterio de haber falsificado la auténtica doctrina arriana de Luciano de Antioquía.

2. Refutación de Marcelo

Cuenta Sócrates (*Hist. eccl*. 1,36) que Marcelo de Ancira en su deseo de contrarrestar la influencia de Asterio, "en su desmedida ansiedad por refutarle, cayó en el error diametralmente opuesto, pues se atrevió a decir, como lo había hecho ya el Samosateno, que Cristo fue puro hombre." San Jerónimo (*De vir. ill.* 86) señala que Asterio respondió a Marcelo acusándole de sabelianismo. Esta obra parece perdida.

3. Comentarios y homilías sobre los Salmos.

El *Syntagmation* y la *Refutación de Marcelo* no fueron los únicos escritos de Asterio. San Jerónimo (*ibid*., 94) le consideró lo suficientemente importante para incluirle en su catálogo de hombres famosos, donde da la siguiente información acerca de él: "Durante el reinado de Constancio escribió comentarios sobre la epístola a los Romanos, sobre los evangelios y sobre los salmos, y otras muchas obras que los de su partido leen con mucha diligencia." Se creía que todas estas obras se habían perdido, hasta que M. Richard y E. Skard descubrieron algunas de sus interpretaciones de los salmos. La nueva edición de Richard contiene 31 homilías, 29 de ellas sobre los salmos (aunque la autenticidad de algunas sigue siendo dudosa) y 27 fragmentos del comentario a los salmos, algunos de extensión considerable. Hay nueve panegíricos para la semana de Pascua. Estos nuevos textos añaden un capítulo enteramente nuevo a la historia de la herejía arriana en el sentido de que arrojan nueva luz, no sólo sobre la exégesis de la escuela de Antioquía, sino también sobre la personalidad de Asterio y

sobre su formación de jurista. Aportan nueva información sobre su doctrina del Logos y sobre otras cuestiones dogmáticas. Fue, sin duda, un excelente orador y predicador.

Murió, a lo que parece, hacia el año 341, pues ese año aparece por última vez como compañero del obispo Dianio de Cesarea de Capadocia en el sínodo celebrado en Antioquía. El "Asterius Scythopolita" o "Scythopolitanus" que menciona Jerónimo en su *Ep*. 112,20 no es otro que nuestro Asterio el Sofista, principalmente porque le llama autor de un extenso comentario sobre los salmos. Hay que suponer que el sobrenombre es una equivocación, porque Asterio era de Capadocia.

Marcelo de Ancira.

Marcelo, obispo de Ancira, de Galacia, fue, junto con San Atanasio, uno de los más firmes defensores de la fe ortodoxa en Nicea (325), frente a los arrianos. Prosiguió su implacable guerra contra ellos aun después del concilio, y en 335, ya avanzado en años, publicó un extenso tratado contra el sofista hereje Asterio de Capadocia (cf. *supra*, p.203). No se limitó a refutar los errores de éste, sino que atacó también a los dos Eusebios. La reacción del partido eusebiano fue instantánea y virulenta. Eusebio de Cesarea escribió su *Contra Marcllum* y *De ecclesiastica theologia*; además de defenderse, llega a acusar a Marcelo de sabelianismo (cf. *infra*, p.357). El tratado de Marcelo fue entregado a Constantino con una carta de acusación. El resultado fue la convocación de un sínodo en Constantinopla el año 336, que condenó el libro; Marcelo fue depuesto y desterrado. Asistió con Atanasio al sínodo convocado por el papa Julio en Roma en el otoño del año 340. Los que tuvieron presentes en el concilio de Nicea dieron fe de la con que se opuso entonces a los arrianos el obispo de a Como

se le había acusado de herejía, el papa Julio le una exposición de su fe por escrito. La *professio fidei* que escribió fue considerada como ortodoxa, y el sínodo rehusó confirmar su deposición. El concilio de Sárdica (313-4) le declaró también inocente, aunque había sido acusado de "combinar en un sistema confuso la falsedad de Sabelio, la malicia de Pablo de Samosata y las blasfemias de Montano" (*Epist. synod. Sardic. Orient.* 2: CSEL 65,50). La carta encíclica de asamblea afirma entre otras cosas:

También se leyó el libro que escribió nuestro colega en el ministerio, Marcelo, y se descubrió el fraude de los eusebianos. Pues lo que Marcelo había dicho indagando, ellos le echaron en cara como su opinión decidida; mas, cuando se leyó lo que sigue y lo que antecede a las cuestiones, se vio que la fe de aquel hombre era correcta. Nunca afirmó, como sostenían ellos taxativamente, que el Verbo de Dios tuviera su comienzo de Santa María ni que su reino vaya a tener fin. Por el contrario, dejó escrito que su reino no tiene comienzo ni fin (o.c., 6: CSEL 65,117-118).

Después de esto Marcelo fue rehabilitado en su sede. Los historiadores Sócrates (*Hist eccl.* 2,24) y Sozorneno (*Hist. eccl.* 3,23-4) cuentan que su reposición dio origen en Ancira a disturbios de consideración. Pocos años más tarde, el 347, fue depuesto y desterrado nuevamente, esta vez por el emperador Constancio. Murió hacia el año 374. El canon 1 del concilio ecuménico segundo de Constantinopla, el año 381, le condenó como hereje.

Escritos y Doctrina.

1. El libro que le hizo famoso, pero que fue causa de todos sus sinsabores, fue su tratado contra Asterio, la primera e indudablemente la más importante de sus obras. Por desgracia, no sabemos ni siquiera su título. Hilario alude a ella como "liber, quem de subiectione Domini Christi ediderat" (*Ex. op. hist. fragm.* 2,22); en estas palabras no cabe ver una indicación

de su título, sino más bien una alusión casual a una de sus discutibles doctrinas. Tampoco sabemos nada de su esquema y divisiones. En estas circunstancias tiene su importancia el que Eusebio de Cesarea, en sus *Contra Marcellum* y *De ecclesiastica theologia*, cite nada menos que 127 pasajes. Otros pasajes los encontramos en Epifanio, como parte de la refutación que compuso contra Marcelo el sucesor de Eusebio, Acacio de Cesarea. La primera colección de los fragmentos de Marcelo que hiciera Rettberg, la completó Klostermann en su edición de las obras de Eusebio.

Estas citas permiten al lector darse cuenta de la substancia del tratado de Marcelo. Aunque Eusebio era, sin duda, un testigo apasionado, difícilmente se puede negar que el obispo de Ancira dio motivos para ser acusado de sabelianismo. El concilio de Sárdica tenía razón al asegurar que Marcelo no firmó nunca que el Verbo de Dios tuviera comienzo. Sin embargo, parece que sostuvo que el Verbo empezó a ser Hijo sólo en la Encarnación. Hablando en términos generales, es más bien reaccionario que revolucionario. En su intento de probar que la herejía arriana es un politeísmo pobremente velado, enseña, por su parte, un monoteísmo que conoce una trinidad meramente "económica," que no es idéntica, pero sí está íntimamente relacionada, con el concepto de los monarquianos racionalistas o dinámicos de otros tiempos. Fue esta tendencia la que le llevó a la doctrina herética según la cual antes de la creación del mundo solamente el Logos era en Dios y que, al final, El sólo será en Dios. Consecuentemente, el Logos es absolutamente consubstancial con el Padre (ομοούσιος τω Πατρί), pero no es engendrado ni es persona. **Unicamente el Hombre-Cristo es persona; sólo El se llama y es realmente Hijo de Dios. No hubo Hijo de Dios antes de la Encarnación.** Dios era simplemente *Monas*.

2. Se conserva la *profesión de fe* que Marcelo escribió a requerimientos del papa Julio. Epifanio la reproduce

enteramente como introducción a su capítulo sobre los marcelianos (*Haer*. 72,2-3). No hay duda de que admitía una interpretación ortodoxa.

3. Marcelo es autor de un pequeño opúsculo *De sancta ecclesia*, como lo ha probado suficientemente M. Richard. Se conserva en dos manuscritos, del siglo XIII y XIV, que lo atribuyen a Antimo, obispo de Nicomedia de Bitinia, que murió mártir el año 302. G. Mercati, que descubrió el texto en el *Cod. Ambros*. H. 257 *inf*. s.XIII y en el *Cod. Scorial*. Y II, 7 s.XIV, lo editó en 1901. El contenido demuestra que su autor no puede ser Antimo. El tratado habla de las señales para reconocer la Iglesia verdadera: unidad, catolicidad y apostolicidad. Las sectas heréticas son, en comparación, de origen tardío y de limitada expansión, y todas ellas derivan de la filosofía pagana, de las doctrinas de Hermes Trismégistos, de Platón y de Aristóteles. Se nombran muchos grupos heréticos, entre otros los arrianos, representados por Asterio el Sofista y Eusebio de Cesarea. Esto excluye la posibilidad de que lo compusiera Antimo, por razones cronológicas. El gran número de semejanzas que existen entre la primera obra de Marcelo contra Asterio y este tratado llevan a la conclusión de que lo debió de componer también él.

4. Los escritos que hemos mencionado hasta ahora no son los únicos que compuso Marcelo. San Jerónimo dice (*De vir. ill*. 86) que escribió muchos volúmenes, especialmente contra los arrianos, donde se defendió contra sus acusaciones y se refirió a su amistad con los obispos de Roma y de Alejandría como una prueba de su ortodoxia. Ninguna de estas obras tardías se ha conservado. F. Scheidweiler opina que son de Marcelo el *Sermo maior de fide y la Expositio fidei,* erróneamente atribuidos a San Atanasio (cf. *supra*, p.32s).

Basilio de Ancira.

El mismo sínodo de Constantinopla, que depuso y desterró a Marcelo el año 336, nombró como sucesor suyo a un tal Basilio, que había sido médico, "hombre de gran elocuencia y saber" (Sozomeno, *Hist. eccl*. 2,33). Su postura en las controversias dogmáticas de su tiempo aparece clara en lo que de él dice San Atanasio en su *De synodis* 41:

Para refutar a los que rechazan en absoluto el concilio [de Nicea], bastan estas breves observaciones. En cambio, a los que aceptan todo lo demás que se definió en Nicea y sólo titubean en lo de "consubstancial" (ομοούσιος), no se les debe tratar como a enemigos. A éstos no les atacamos aquí como "maniáticos de Arrio" ni como adversarios de los Padres, sino que dialogamos con ellos como hermanos con hermanos que piensan como pensamos nosotros y que sólo discuten sobre la palabra. En efecto, reconociendo como reconocen que el Hijo es de la esencia del Padre y no de otra subsistencia, y que no es una criatura ni un producto, sino su progenie genuina y natural, que existe eternamente con el Padre como Palabra y Sabiduría suya, no están lejos de aceptar aun la expresión "consubstancial." Ahora bien, uno de éstos es Basilio, el que escribió desde Ancira sobre la fe.

Esta última frase se refiere a una carta que envió Basilio a todos los obispos después del sínodo de Ancira del año 358, presidido por él, que rechazó el *homoousios*, anatematizando a todos los que no confesaran fielmente la semejanza esencial del Hijo con el Padre y, en particular, a todos los que interpretaran falsamente los dichos de Jesús en el Evangelio en el sentido de considerarle "distinto" (ανόμοιος) al Padre. Se constituyσ jefe de los semiarrianos o homoiusianos y, como tal, juntamente con Eustatio de Sebaste y Eleusio de Cícico, fue a la corte imperial de Sirmio el verano del mismo año y abogó con éxito por la aceptación de la tercera fórmula de Sirmio, el símbolo de los

homoiusianos. El emperador confió a Basilio la preparación de un concilio general con la intención de hacer las paces entre los distintos partidos arrianos. Mientras Basilio estaba discutiendo con los obispos orientales sobre el lugar de esta asamblea, los arrianos estrictos o anomeos consiguieron el apoyo del emperador para su plan de convocar dos sínodos — uno para los occidentales en Rímini y otro para los orientales en Seleucia —. Se tuvo una segunda conferencia en Sirmio bajo la presidencia de Constancio para redactar un credo que fuera aceptado por estos dos sínodos. El resultado fue que, el 22 de mayo del 359, a la tercera fórmula de Sirmio suplantó la cuarta, que rechazaba la palabra *ousia*, por no estar en las Escrituras y por no entenderla el pueblo, y lanzó el lema "semejante en todo" (ομοιος κατά πάντα) como lazo de unisn de todos los moderados. El propio Basilio firmó también este símbolo, que se esperaba sirviera para restablecer la armonía en la Iglesia. Sin embargo, creyó necesario redactar una declaración en el sentido de que la fórmula "semejante en todo" en realidad abraza, no solamente la voluntad, sino todo, tanto la hipóstasis como la esencia. Prueba largamente que, aunque el término mismo de *ousia* no esté contenido ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento, su significado se puede encontrar por doquier. Es un manifiesto importante de teología homoiusiana que, en lo esencial, es reproducción de la doctrina de San Ataña Nos lo ha conservado Epifanio (*Haer*. 73,12-22: PC 42, 425-444).

El sínodo occidental se reunió en Rímini, pero no aceptó el credo que había sido dictado ni el lema "semejante en todo." Se abandonó el κατά πάντα y se conserva simplemente όμοιος.. El sínodo oriental de Seleucia terminó en una escisión. Basilio de Ancira, Eustatio de Sebaste y Eleusio de Cícico fueron enviados al emperador a Constantinopla, quien logró que firmaran la definición de Rímini el 31 de diciembre del año 359.

De esta manera, la victoria del arrianismo en su forma homoiana fue completa. Fue acerca de los acontecimientos de

este año que dijo Jerónimo (*Dial. adv. Lucif.* 19): "El mundo entero gimió y se extrañó de ser arriano."

Así cayó el jefe de los homoiusianos, y en adelante el espíritu dominador sería Acacio de Cesarea, homoiano. Un sínodo que presidió él en Constantinopla, el año 360, depuso y desterró a sus enemigos, entre ellos a Basilio de Ancira, Eustatio y Eleusio. A Basilio se le obligó a ir a Iliria, donde, evidentemente, murió desterrado hacia el año 364, no sin haber antes retirado su consentimiento a la definición de Rímini (Filost., *Hist. eccl.* 5,1).

Sus Escritos.

No fue la única obra salida de su pluma el tratado, mencionado más arriba, sobre la doctrina trinitaria, que nos ha conservado Epifanio y que Basilio compuso en colaboración con Georgio de Laodicea. San Jerónimo (*De vir. ill.* 89) afirma que publicó también Contra Marcelo, donde refutaba a su predecesor, además de un libro *Sobre la virginidad* y algunos otros opúsculos.

Durante mucho tiempo se creyó que estos escritos se habían perdido, hasta que, el año 1905. F. Cavallera identificó el tratado de Basilio *Sobre la virginidad* con un opúsculo que anteriormente se había inscrito siempre entre las obras espurias de Basilio Magno Sobre la verdadera pureza de las vírgenes (Περί τηςς εν παρθενία άληθους αφθοριας). El mismo título indica ya el propósito del autor en este extenso tratado: quiere mostrar las virtudes que debe tener una virgen si su vida le ha de conducir a la santidad y a la felicidad celestial. En el capítulo 65 cree necesario disculparse por descender a detalles demasiado nimios de tipo psicológico. Una apología de este género iría bien con el obispo de Ancira, que había sido médico antes de ser ordenado sacerdote. Es muy interesante su investigación sobre las relaciones entre la alimentación y la castidad (7-12: PG 30,681-693). La forma en que discute las cuestiones trinitarias

acusa influencias homoiusianas y tiene muchos rasgos en común con la carta sinodal que compuso Basilio después del sínodo de Ancira del año 358. Es, pues, muy probable la identificación de Cavallera.

Los Padres Capadocios.

La vida y los tiempos de Marcelo y Basilio de Ancira nos han revelado hasta qué extremos sufrió la Iglesia del Asia Menor a causa de las controversias arrianas en la primera mitad del siglo IV. Hasta mediados de aquel siglo, la provincia de Capadocia no produjo a los tres grandes teólogos, Basilio de Cesarea, su amigo Gregorio de Nacianzo y su hermano Gregorio de Nisa, a quienes llamamos "los tres grandes Capadocios." En esta espléndida tríada, la obra teológica de Atanasio encontró su continuación y llegó a su cumbre. A su muerte, la derrota del arrianismo y la victoria gloriosa de la fe nicena estaban ya a la vista. Su contribución al progreso de la teología, a la solución del problema "helenismo y cristianismo," al restablecimiento de la paz y a la expansión del monaquismo tuvieron una influencia duradera en la Iglesia universal. Aunque unidos por intereses comunes de inteligencia y espíritu, así como por los lazos de una estrecha amistad, que duró toda la vida, cada uno de ellos representa un tipo distinto de personalidad. Así, por ejemplo, a Basilio se le conoce como hombre de acción; a Gregorio Nacianceno, como maestro de oral u y a Gregorio de Nisa, como pensador.

Basilio El Grande.

Sólo a uno de los tres Padres Capadocios se le ha distinguido con el sobrenombre de *Grande*: a Basilio. Justifican la

concesión de este título sus extraordinarias cualidades como estadista y organizador eclesiástico, como exponente egregio de la doctrina cristiana y como un segundo Atanasio en la defensa de la ortodoxia, como Padre del monaquismo oriental y reformador de la liturgia. Nació en Cesarea de Capadocia, hacia el año 330, de una familia no menos famosa por su espíritu cristiano que por su nobleza y riqueza. Su formación elemental la recibió de su propio padre, Basilio, célebre retórico de Neocesarea del Ponto, hijo de Santa Macrina la mayor, discípula de San Gregorio Taumaturgo. Su madre, Emelia, hija de un mártir, trajo al mundo diez hijos, tres de los cuales llegaron a ser obispos: San Basilio, San Gregorio de Nisa y San Pedro de Sebaste, mientras que su hija mayor es bien conocida como Santa Macrina la joven, modelo de vida ascética. Para cursar estudios superiores, el inteligente joven asistió a las clases de retórica en su ciudad natal, Cesarea, más tarde en Constantinopla y, finalmente, después del año 351, en Atenas. Coincidió en esta última ciudad con Gregorio Nacianceno, con quien entabló una amistad que había de durar toda la vida. Hacia el año 356 volvió a su tierra natal y empezó en Cesarea su carrera como retórico. Pero pronto renunció a ella para abrazar una vida enteramente dedicada a Dios. Este despertar espiritual lo describe él mismo en su *Ep*. 223,2:

Perdí mucho tiempo en tonterías y pasé casi toda mi juventud en trabajos vanos, dedicados a aprender las disciplinas de una sabiduría que Dios hizo necedad (1 Cor 1,20). De pronto desperté como de un sueño profundo. Contemplé la maravillosa luz de la verdad evangélica y reconocí la nadería de la sabiduría de los príncipes de este mundo, que van a ser destruidos (I Cor 2,6). Lloré amargamente mi desdichada vida y pedí un guía que me iniciara en los principios de la piedad.

Su primer paso fue recibir el sacramento del bautismo; el siguiente, hacer un viaje por Egipto, Palestina, Siria y

Mesopotamia, para relacionarse con los ascetas más célebres. En sus vidas encontró inspiración:

Admiré su moderación en la comida y su resistencia en el trabajo. Estaba admirado de su constancia en la oración y de cómo dominaban el sueño. Sin dejarse doblegar por ninguna necesidad natural y conservando siempre alto y libre el propósito de su alma, en medio del hambre y de la sed, con frío y desnudez, no prestaban atención al cuerpo ni estaban dispuestos a malgastar sus cuidados con él. Como si vivieran en una carne que no era suya, mostraban con hechos lo que es peregrinar en esta vida y tener la ciudadanía en el cielo. Todo esto provocó mi admiración. Consideré dichosas las vidas de estos hombres, por cuanto que probaban con obras que "llevan en su cuerpo la muerte de Jesús." Y deseé también yo ser imitador de ellos en la medida de mis fuerzas.

A su retomo, distribuyó sus riquezas entre los pobres y se retiró a la solead no lejos de Neocesarea, en el Iris. Se vio rodeado de compañeros que querían compartir su vida cenobítica. Cuando le visitó Gregorio de Nacianzo, el año 358, prepararon entre los dos la *Philocalia*, una antología de las obras de Orígenes, y las dos *Reglas*, que tuvieron una influencia decisiva en la expansión de la vida monástica en común y le valieron a Basilio el título de legislador del monaquismo griego. Aun en este período demostró ser hombre de acción, y en poco tiempo fundó unos cuantos monasterios. No es extraño que el metropolitano de Cesarea, Eusebio, ansiara poner al servicio de su diócesis los grandes talentos de Basilio. Hacia el año 364 persuadió a Basilio que se hiciera sacerdote. Basilio aceptó, y "fue en todo para él un buen consejero, un hábil auxiliar, un comentador de las Escrituras, un intérprete de sus deberes, báculo de su vejez, sostén de su fe, merecedor de su confianza más que ningún otro de sus clérigos, con más experiencia que cualquier seglar," como dice Gregorio de Nacianzo (*Orat.* 43,33). A la muerte de Eusebio, el año 370, le sucedió como

obispo de Cesarea, metropolitano de Capadocia y exarca de la diócesis civil del Ponto. En sus nuevas funciones se granjeó inmediatamente el amor de su pueblo. Fundó hospitales para enfermos y para las víctimas de enfermedades contagiosas, hogares para los pobres y hospicios para viajantes y extranjeros, hasta el punto de que Gregorio Nacianceno habla de toda una "nueva ciudad." En su lucha contra el arrianismo, que gozaba del apoyo estatal, supo combinar una actividad incesante con una gran sabiduría y prudencia. En sus relaciones con el emperador Valente y con sus prefectos no conoció el miedo ni la intimidación. En su conversación con el prefecto Modesto, que, enviado por el emperador, le amenazó con la confiscación y el exilio a fin de arrancarle una declaración firmada adhiriéndose a la causa arriana, se mostró como un verdadero príncipe de la Iglesia. Gregorio de Nacianzo nos ha dejado escrita la contestación de Basilio:

La confiscación de bienes no alcanza a quien nada tiene, a no ser que necesites acaso mis trapos y andrajos y los pocos libros que son toda mi vida. En cuanto al destierro, yo no lo conozco, porque no estoy ligado a ningún lugar: esta tierra donde vivo ahora no la considero mía, y el mundo entero, adonde puedo ser desterrado, lo considero mío, mejor dicho, todo él de Dios, cuyo habitante y peregrino soy. ¿Qué daño pueden hacerme las torturas, si no tengo cuerpo, a no ser que te refieras al primer golpe? Sólo de estas cosas eres tú dueño. Pero la muerte sería un beneficio para mí, porque me llevaría más pronto a Dios, para quien vivo y a quien sirvo y para quien he muerto ya en gran parte y hacia quien me apresuro desde hace tiempo.

Estupefacto ante estas palabras, Modesto replicó: "Hasta ahora nadie me ha hablado a mí de esta manera y con tanta libertad de palabra." A lo que respondió Basilio:

Quizás tampoco has tropezado nunca con un obispo hasta ahora... Cuando lo que está en juego y en peligro es Dios,

todas las demás cosas se tienen por nada y a El sólo atendemos. Fuego, espadas, bestias e instrumentos que desgarran la carne son para nosotros más bien causa de deleite que de consternación. Aflígenos con esas torturas, amenaza, pon por obra todo cuanto se te ocurra, disfruta con tu poder. Que el emperador oiga también esto: de todas formas no nos convencerás ni nos ganarás para la impía doctrina [arrianismo], aunque nos amenaces con los más crueles tormentos (43,50).

Su impavidez y decisión hicieron tal impresión al emperador, que abandonó la idea de avasallar al obispo y rescindió el decreto de deportación.

La preocupación principal de Basilio fue la unidad de la Iglesia. La falta, casi total, de unidad entre los cristianos del Oriente y entre los obispos del Este y del Oeste le movió a buscar el patronato de Atanasio en su empeño por mejorar las relaciones entre Roma y el Oriente. Llegó a escribir una carta al papa Dámaso en la que le describía la terrible situación en que se encontraban las iglesias del Oriente y le rogaba que viniera a visitarlas (*Ep*. 70). Estaba convencido de que la ortodoxia triunfaría únicamente el día en que dejara de haber disensiones y derroche de energías entre los creyentes. Por desgracia, en el camino de la deseada armonía entre el Este y el Oeste surgía un grave obstáculo, la disputa de Paulino y Melecio sobre quién de los dos era el legítimo obispo de Antioquía. La apelación que hizo Basilio a Atanasio y a Roma para zanjar aquel cisma fue rechazada, principalmente porque la jerarquía occidental se oponía a Melecio, a quien él favorecía, y reconocía a Paulino. Así es que las cartas que volvieron de Roma afirmaban la comunión en la fe, pero no ofrecían ninguna ayuda. Sin embargo, vivió lo suficiente para ver, al menos, el amanecer de días mejores, cuando el 9 de agosto del año 378 moría el emperador Valente y las condiciones externas hacían posible el restablecimiento de la paz. Basilio, por su parte, murió el 1 de enero de 379, a la edad de sólo cincuenta años. Dos años más

tarde se reunía en Constantinopla el llamado segundo concilio ecuménico, donde trajo orden y paz a la Iglesia el emperador Teodosio el Grande, abriendo as puertas a todos los que se habían mantenido fieles a la fe de Nicea. No cabe duda de que las bases para este gran momento de la historia de la cristiandad las había puesto Basilio.

I. Sus Escritos.

No sería justo ver en Basilio **únicamente al administrador y organizador eclesiástico**. En medio de todas las tareas que consumían su tiempo, él fue siempre un gran teólogo. De hecho, en los libros litúrgicos de la Iglesia griega ocupa el primer puesto entre **"los grandes maestros ecuménicos."** Se le podría llamar, con ciertas reservas, *"un romano entre los griegos,"* porque sus mismos escritos revelan un hombre de acción y una inclinación hacia los aspectos **prácticos y éticos del mensaje cristiano,** mientras que los demás Padres griegos muestran una decidida preferencia por el lado metafísico del Evangelio.

Gregorio Nacianceno certifica (*Orat*. 43,66) que sus contemporáneos tuvieron en gran estima sus escritos tanto por su contenido como por su forma. Los leían gente culta y gente iletrada, cristianos y paganos. No vacila en ponderar la influencia que ejercieron en su propio pensamiento, en su vid y aspiraciones, y le llama "maestro de estilo" (*Ep*. 51). Focio (*Bibl. cod*. 141) es aún más entusiasta:

El gran Basilio es admirable en todos sus escritos. Sabe mejor que ningún otro cómo usar un estilo que es puro, claro, propio y completamente forense y panegírico. A nadie cede en orden y pureza de sentimientos. Le gusta el estilo persuasivo, la dulzura y brillantez; sus palabras fluyen como un arroyo que brota naturalmente de una fuente. Emplea la probabilidad en tal grado, que si uno fuera a tomar sus discursos como modelos de lenguaje forense y practicara sobre ellos, con tal de que no

estuviera del todo ayuno de las reglas relacionadas con este arte, no creo que necesitaría consultar ningún otro autor, ni siquiera a Platón ni a Demóstenes, que los antiguos recomendaban estudiar a quien deseare hacerse orador forense y panegirista.

Su producción literaria comprende tratados dogmáticos, ascéticos, pedagógicos y litúrgicos, además de gran número de sermones y de cartas. Afortunadamente, su legado literario no ha sufrido graves daños a través de los siglos. Su nombre ha sido una protección contra el olvido. Su prestigio fue tan grande, que se le han atribuido muchos opúsculos, homilías y cartas que compusieron otros. Se echa muy de menos una edición crítica de todas sus obras. La extensa historia que E. Arnand de Mendieta ha dedicado a las ediciones existentes y los recientes estudios de J. Gribomont y Stig Y. Rudberg sobre la tradición manuscrita constituyen contribuciones preliminares muy valiosas en esta dirección.

1. Escritos Dogmáticos.

Todos los tratados dogmáticos que nos quedan de Basilio están dedicados a refutar el arrianismo.

1. Contra Eunomio

Su escrito dogmático más antiguo es el *Adversus Eunomium*, en tres libros, que compuso entre los años 363-365. Su título original, Ἀνατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβους Ευνομιου está indicando que se trata de una refutación del pequeño tratado *Apologia*, que publicó, hacia el año 361, Eunomio, uno de los jefes del ala extrema del arrianismo, los anomeos. El libro primero refuta el argumento de que la esencia de Dios consiste en su inascibilidad (άγεννησία) y que, por consiguiente, el Verbo no puede ser verdadero Hijo de Dios, porque es engendrado y simple criatura. El libro segundo defiende la doctrina de Nicea de que el Verbo es consubstancial (ομοούσιος) con el Padre. El libro tercero afirma con idıntico

énfasis la consubstancialidad del Espíritu Santo. Las ediciones impresas agregan dos libros más, dedicados igualmente a defender la consubstancialidad del Hijo y del Espíritu Santo; pero no fueron compuestos por Basilio, sino, al parecer, por Dídimo el Ciego (cf. *supra*, p.92).

2. Sobre el Espíritu Santo

La obra *Sobre el Espíritu Santo* (Περί του Αγίου Πνεύματος) escrita hacia el αρο 375, trata también de **la consubstancialidad de las dos divinas Personas, del Hijo y del Espíritu Santo, con el Padre.** Empieza Basilio explicando que le habían criticado por haber usado en público la doxología: Gloria al Padre con el Hijo juntamente con el Espíritu Santo (μετά του Υιοΰ συν τφ Πνευματι τω Αγίω), en vez de la fσrmula corriente: Gloria al Padre **por el Hijo en el Espíritu Santo** (δια του Υιού εν τω Αγιω Πνευματι). Se consideraba la primera como una innovación. Basilio se justifica diciendo que la primera es tan ortodoxa como la segunda e insiste en que la Iglesia usa ambas. Siendo el Hijo y el Espíritu Santo de la misma idéntica substancia del Padre, les corresponde a los dos igual honor que al Padre, como lo prueban la Escritura y la tradición. Por consiguiente, la primera fórmula, "con el Hijo juntamente con el Espíritu Santo," es hasta más apropiada que la segunda, porque establece la distinción de las Personas divinas, pero al mismo tiempo da claro testimonio de la eterna comunión y perpetua conjunción que existe entre ellos. De esta manera sirve para refutar al sabelianismo y al arrianismo a la vez. De este tratado, que Basilio dedicó a su amigo Anfiloquio, obispo de Iconium, se sirvió seis años más tarde San Ambrosio como de fuente para su *De Spiritu Sancto*; por este medio las ideas de San Basilio llegaron al Occidente.

2. Tratados ascéticos

Se da el nombre de *Ascetica* a un grupo de trece escritos atribuidos a Basilio, entre los que se incluyen algunas obras espurias junto a otras que son ciertamente auténticas. Gracias al estudio de J. Gribomont sobre la tradición textual de estos *Ascetica*, disponemos por vez primera de una descripción y clasificación exactas de sus manuscritos y de un examen crítico de las antiguas traducciones armenias, georgianas, árabes y eslava.

1. Moralia (Τα ήθικά)

Los *Moralia* son una colección de ocho reglas o instrucciones morales (*regulae*), cada una de ellas respaldada por citas del Nuevo Testamento. Aun cuando la obra está dedicada a los cristianos en general y trata primeramente de deberes de índole general, de hecho es una vigorosa exhortación en favor de la vida ascética. Es la pieza más antigua y más importante del *Corpus asceticum*. San Basilio la compuso durante su estancia en el Iris, en el Ponto, estando con él Gregorio Nacianceno. Es su primera obra ascética, que publicó con el prólogo 7 *De iudicio Dei* a modo de prefacio. El prólogo 8 *De fide* lo agregó más tarde él mismo. A juicio de Gribomont, sólo los *Moralia* merecen el título de *Reglas* (Όροι).

2. Las dos Reglas monásticas

Son de origen más reciente las dos series de "reglas" que son fruto de preguntas hechas por los monjes a quienes visitaba San Basilio. En su forma actual, la primera, titulada *Reglas detalladas* (*Regulae fusius tractalae*), discute en 55 párrafos los principios de la vida monástica; la segunda, las *Reglas breves* (*Regulae brevius tractatae*), en 313 capítulos, su aplicación a la vida cotidiana de una comunidad monástica Las dos están dispuestas en forma de preguntas y respuestas, y se fundan en notas de conversaciones pastorales sostenidas por Basilio con miembros de sus monasterios, tal como las copiaron los

taquígrafos. La redacción más antigua de una colección de este tipo de preguntas y respuestas ya no existe en su texto original griego, pero sí en versiones siríacas y en una traducción latina de Rufino. Este último parece que la recibió de su maestro Evagrio Póntico (cf. *supra*, p.177), quien se la había llevado consigo en su huida a Constantinopla y Palestina. Esta forma primitiva acusa la influencia de Eustatio de Sebaste, viejo amigo de Basilio, que propagó la vida monástica en el Asia Menor, antes de que la abrazara Basilio. Esto explica que el historiador Sozomeno (*Hist. eccl*. 3,14) diga lo siguiente:

Se dice que Eustatio, que gobernó la iglesia de Sebaste, en Armenia, fundó una sociedad de monjes en Armenia, Paflagonia y Ponto, e introdujo una disciplina rígida sobre las carnes que han de tomarse o evitarse, sobre loe vestidos que se han de usar y sobre las costumbres y conducta exacta que se han de observar. Tanto es así, que algunos sostienen con tesón que él es el autor de un tratado ascético que comúnmente se atribuye a Basilio de Capadocia.

En la redacción más antigua o "Pequeño Asketikon," que remonta al año 358-359 aproximadamente, Gribomont advierte una atmósfera mesaliana en algunas preguntas y cierta deliberada reserva en las respuestas. Con el tiempo, Basilio se liberó y liberó a los monjes de la influencia de Eustatio y desarrolló sus propias ideas acerca de la vida monástica. Únicamente dependen del "Pequeño Asketikon" los 23 primeros números de las *Reglas detalladas*; los números 24-55 suponen un estadio más avanzado del cenobitismo basiliano.

Una segunda redacción de esta colección de preguntas y respuestas parece que proviene del monasterio basiliano de Cesarea. En ella encontramos, además, los *Epitimia*, normas de castigos para monjes y monjas que quebrantan el código monástico. Esta segunda forma la recogió más tarde Teodoro Estudita.

La forma literaria quedó mejorada en una tercera redacción. La combinó con los *Moralia* el mismo Basilio y la envío a sus discípulos del Ponto, a quienes no podía visitar personalmente. La llamó humildemente "esquema" o "boceto," υποτυποσις πωσις ασκησεως.

Ninguna de estas redacciones tuvo, empero, una difusión tan grande como la llamada *vulgata*, preparada por un compilador del siglo VI, que se valió de la tercera redacción que encontró en unos manuscritos del Ponto. Empieza con el prólogo 6, que abre una colección que consta de los prólogos 7, 8, los *Moralia* y las preguntas. Después de las investigaciones de Gribomont, todas estas piezas las podemos considerar auténticas. Esta edición vulgata inserta los prólogos 5 y 4 entre los *Moralia* y las *Reglas detalladas*, y el prólogo 9 entre las *Reglas detalladas* y las *breves*, que se hallan aquí separada por vez primera. Siguen al final los *Epitimia*, precedidos de una compilación de dos cartas de Basilio, *Ep*. 173 y 22. Puede ser que el prólogo 5 y los *Epitimia* sean obra de un discípulo suyo. Los prólogos 6, 7 (*De iudicio*) y 8 (*De fide*) son de San Basilio; pero el prólogo 9 no salió de su pluma, sino que es un extracto de la homilía 25 de Pseudo-Macario.

El "Gran Asketikon" se fue ampliando en la Edad Media. Se le agregaron, por ejemplo, al final las *Constitutiones asceticae*, que son unas extensas directivas y exhortaciones a los monjes, y el tratado *De baptismo*. El origen de aquéllas no está dilucidado aún. Se advierte una influencia mesaliana en el capítulo primero. El opúsculo *Sobre el bautismo*, en dos libros, trata de la preparación al bautismo y a la sagrada comunión y de una vida conforme a las promesas del bautismo. Aunque en el libro segundo el autor alude a los *Moralia* y a las *Regulae* como a obras suyas, se ha puesto en tela de juicio su autenticidad; alguien lo ha atribuido a Severiano de Gábala. Las pruebas de Gribomont en favor de la paternidad de Basilio son muy convincentes.

La legislación de San Basilio ha sobrevivido en el Oriente hasta nuestros días en la Regla monástica más importante de la Iglesia griega. Los basilianos son la gran Orden del Oriente. Pero la influencia de estas constituciones fue de largo alcance aun en el Occidente. Ya las había traducido Rufino de Aquileya antes de finalizar el siglo IV, y, más tarde, los legisladores monásticos occidentales, San Casiano y San Benito, las conocieron. Las mencionó también Gregorio de Tours (*Hist. Franc*. 10-29), y en el siglo IX aparecen nuevamente en la gran *Concordia* de San Benito de Aniano (*Concordia reg*. 3,3).

3. Tratados de Educación.

1. Ad adolescentes

En su *Exhortación a los jóvenes sobre la manera de aprovechar mejor los escritos de los autores paganos*, San Basilio trata de un problema particular de educación: la actitud cristiana ante la literatura y el saber paganos. Aunque el opúsculo se presenta bajo la forma modesta de un consejo dado a sus sobrinos, que acudían a escuelas paganas, tiene en realidad una importancia mucho mayor, puesto que nos hace conocer la opinión de San Basilio sobre el valor de la literatura clásica. Le señala, es verdad, un lugar muy por debajo de la Sagrada Escritura, pero no prohíbe su uso a fines educacionales. El estudio de los escritores antiguos puede ser de provecho si se hace una buena selección de las obras de los poetas, historiadores y retóricos, y se excluye todo lo que pudiera ser peligroso para las almas de los estudiantes. Parece preocuparse únicamente de la vida moral de los lectores, pero no siente inquietudes por su fe. En esta clase de literatura se debería buscar la miel y evitar el veneno. De esta manera, los jóvenes cristianos de Cesarea podrían encontrar muchos ejemplos de virtud en Hornero, Hesíodo, Teognites, Solón y Eurípides; en los filósofos, sobre todo en Platón, a quien cita varias veces. La

exhortación está escrita con un aprecio extraordinario de los valores permanentes del saber helenístico; su actitud abierta ha ejercido una enorme influencia en la postura de la Iglesia ante la tradición clásica. Basilio está plenamente convencido de las ventajas de una erudición que combina la verdad cristiana con la cultura tradicional: "El fruto del alma es, primordialmente, la verdad: sin embargo, el revestirla de sabiduría externa no deja de tener mérito, dando al fruto una especie de follaje y envoltura y un aspecto que no es feo en manera alguna" (175).

2. Admonitio S. Basilii ad filium spiritualem

Este breve tratado en latín se consideró, desde el siglo IX, ser obra de San Basilio; pero a partir del siglo XVI se creía comúnmente que era obra de un autor desconocido. Sin embargo, su más reciente editor opina que fue realmente Basilio el Grande quien lo escribió y que el texto latino representa la versión que hiciera Rufino. Hace basar su deducción en una confrontación con las Reglas de San Basilio. Prueba que San Benito de Nursia conoció y estimó grandemente la *Admonitio*. El uso amplio que en ella se hace de la Biblia, sobre todo de los Proverbios, es característico del monaquismo egipcio primitivo. Hay gran número de semejanzas entre la *Admonitio* y las obras de Evagrio Póntico (cf. *supra*, p.176); por ejemplo, las sentencias sobre la *humilitas*, sobre el ayuno combinado con el silencio, etc. Todo está apuntando hacia el monaquismo egipcio de Escete como su lugar de origen. Esto no se opondría a la paternidad de Basilio, pues éste visitó a aquellos monjes el año 350. Pero hay que reconocer que no hay en esto más que una posibilidad, y no una prueba positiva, en favor de que haya sido él quien compuso este tratado. Sin embargo, otros rasgos sugieren la fecha del 350-360 como tiempo aproximado de composición. Por ejemplo, el contenido le recuerda a uno la *Vita Antonii* (cf. *supra*, p.41) en varios pasajes especial en el uso más bien limitado que hace del título "monacus."

4. Homilías y sermones

San Basilio se distingue de sus grandes contemporáneos en que no escribió ningún comentario científico sobre los libros de la Sagrada Escritura. Su habilidad exegética la demuestra en sus numerosas homilías. Desplegó en ellas los artificios de la retórica antigua. Emplea generosamente los recursos de la Segunda Sofística, la metáfora, la comparación, la "ecphrasis," las figuras gorgianas y el paralelismo, como era moda en su tiempo; pero en esto es más comedido que los dos Gregorios y nunca considera estos refinamientos como el elemento principal de sus sermones. Es, sin duda alguna, uno de los más brillantes oradores eclesiásticos de la antigüedad, que sabe combinar el aparato retórico con la simplicidad de pensamiento y la claridad de expresión. Por encima de todo, es el médico de las almas, que no quiere agradar a sus oyentes, sino mover sus conciencias.

Por fortuna, la tradición textual de las homilías ha sido objeto de concienzuda investigación por parte de Stig Y. Rudberg. Ha examinado 169 manuscritos, que ha reducido a 14 o 18 tipos distintos.

1. In Hexaemeron

Entre sus homilías, el puesto de honor corresponde a las nueve homilías sobre el *Hexámeron*, la narración de los "seis días" de la creación contenida en Génesis 1,1-26. Las pronunció siendo todavía presbítero, antes del año 370, como sermones de cuaresma, dentro de una misma semana, pues algunos días predicaba dos veces, por la mañana y por la tarde. Aunque llevan señales de improvisación, fueron muy estimadas en Oriente y Occidente. No hay en la literatura griega de la tarda época ninguna obra que pueda compararse en belleza retórica con estas homilías. Ambrosio se aprovechó bastante de ellas para sus propias homilías sobre el mismo tema. Ya para el año

440 había aparecido una traducción latina hecha por el africano Eustatio.

Basilio dice claramente que **no está interesado en la interpretación alegórica del Génesis**:

Conozco las leyes de la alegoría, aunque no por haberlas inventado yo mismo, sino por haber tropezado con ellas en obras de otros. Los que no admiten el sentido ordinario de las Escrituras, no llaman al agua sino oirá cosa. Interpretan una planta o un pez como se les ocurre. Explican la naturaleza de los reptiles y de las fieras de forma que se ajuste a sus propias alegorías, como los intérpretes de sueños que explican los fenómenos de los sueños como les viene bien para sus propios intentos. Yo, en cambio, cuando oigo la palabra hierba, entiendo que quiere decir hierba. Planta, pez, bestia salvaje, animal doméstico — yo tomo todas estas palabras en su sentido literal, "porque no me avergüenzo del Evangelio" (*Hex*. 9,80).

Se propone dar **una concepción cristiana del mundo** en contraste con las nociones paganas antiguas y con el maniqueísmo, mostrando al Creador tras la creación. Traza un cuadro lleno de colorido de la belleza de la naturaleza y describe las maravillas del cosmos en un sorprendente alarde de ciencia natural y de filosofía, que sólo puede hacer quien esté al corriente de la investigación y de la ciencia contemporáneas. Muchas de sus explicaciones están tomadas de Aristóteles, Platón y Poseidonio. Debe también algo a Plotino, aunque nunca le menciona. Sus homilías también son, pues, importantes a causa de las fuentes que utilizan. En la última anuncia una conferencia sobre el hombre como imagen de Dios. No parece que la llegara a pronunciar nunca, pues Ambrosio sólo conoce nueve homilías, y Gregorio de Nisa compuso su *De hominis opificio* con el fin exclusivo de completar la obra de su hermano. No auténticos los dos sermones *De hominis structura* (PG 30, 9-61) ni otro sermón, *De paradiso* (PG 30,61-72).

2. Homilías sobre los salmos

Se atribuyen a San Basilio unas 18 homilías sobre los Salmos. No parece que son auténticas más que 13. Tratan de los salmos 1.7.14.28.29.32.33.44.45.48.59.61 y 114 (según la numeración griega). Su intención es edificar y hacer aplicaciones morales, más que dar una interpretación exegética del texto, como se echa de ver por la introducción: "Los profetas enseñan una cosa; los libros históricos, otra; todavía es cosa distinta lo que se enseña en la Ley, y distinto también lo que se enseña en los libros sapienciales. El libro de los Salmos recoge lo que hay de más aprovechable en todos los demás; anuncia el futuro, recuerda el pasado, dicta las leyes de la vida, nos enseña nuestros deberes; en una palabra, es un tesoro universal de excelentes enseñanzas" (*Hom. in Ps.* 1 n.1). El autor se sirve a manos llenas del *Comentario de los Salmos* de Eusebio de Cesarea (cf. *infra*, p.353).

3. Comentario sobre Isaías

También el extenso comentario a Isaías 1-16 copia considerablemente del *Comentario sobre los Salmos* y del *Comentario sobre Isaías* del mismo Eusebio. Antes, todo el mundo aceptaba la opinión de Garnier: que las imperfecciones de forma e contenido excluían la posibilidad de que fuera Basilio su autor. A pesar de eso, Wittig ha defendido su autenticidad y le han secundado Jülicher y Humbertclaude. Wittig supone que este comentario representa los sermones o conferencias que dio Basilio en Neocesarea, en el invierno del 374-375, en una reunión episcopal celebrada en Dazimon. Pero la hipótesis falla por su base, porque la serie es demasiado extensa y excesivamente culta para una ocasión de esa clase. Hoy predomina la opinión de que la obra no es auténtica.

4. Otros sermones

Además de las homilías que hemos mencionado hasta ahora, hay unos 23 sermones que bien pueden considerarse como auténticos (PG 31,163-618.1429-1514). Son de contenido misceláneo y revelan mejor que los otros sermones **el aspecto pastoral de la actividad de Basilio**. Algunos son sobre fiestas del Señor o de los mártires; por ejemplo, *In sanctam, Christi generationem* (Epifanía), *In martyrem Iulittam* (5), *In Barlaam martyrem* (17), *In Gordium martyrem* (18), *In sanctos quadraginta martyres* (19), *In sanctum martyrem* Mamantem (23). La parte tratan de los deberes de los cristianos, del ayuno, del recto uso de las riquezas, del amor fraterno: n.1 y 2 *De ieiunio*, n.7 *In divites*, n.8 *Homilia dicta tempore famis et siccitatis*, n.20 *De humilitate*, n.21 *Quod rebus mundanis adhaerendum non sit*. En otros se pone en guardia contra los vicios, como la cólera, la avaricia, la embriaguez, la envidia: n.6 *De avaritia*, n.10 *Adversus eos qui irascuntur*, n.11 *De invidia*, n.14 *In ebriosos*. Todos ellos son una mina abundante de información para la historia de la moral y de las costumbres de la época.

5. Cartas

Las cartas de San Basilio nos descubren, mejor aún que sus homilías, su fina educación y su gusto literario. Cuando un tal Nicóbolo preguntó a Gregorio Nacianceno (*Ep*. 51) acerca de las reglas de la epistolografía, éste le remitió a Basilio como maestro en aquel arte, y cuando el mismo Nicóbolo le pidió enviara algunas de sus cartas, Gregorio hizo una colección y se la mandó a Nicóbolo (*Ep*. 53). Los benedictinos de San Mauro, en su edición, publicaron nada menos que 365, entre ellas algunas que no compuso San Basilio, sino que se las escribieron a él. Esta colección se divide en tres clases: 1ª (n.1-46), cartas escritas antes de su episcopado, en los años 357-370; 2ª (n.47-291), cartas que se asignan al período de su episcopado, del año 370 al 378, y constituyen las dos terceras partes de toda la

colección; 3ª (n.292-365), cartas que se pueden datar, porque no presentan indicio alguno que oriente acerca de la fecha de su composición, y muchas que son dudosas o espurias. Ernst rechazó el orden cronológico establecido por esta edición; en cambio, Loofs y Schäfer lo defendieron como fundamentalmente correcto. La tradición manuscrita de la correspondencia ha sido examinada por M. Bessiérs, A. Cavallin y Stig Y. Rudberg. Este último logró agregar tres manuscritos antiguos a la importantísima familia Aa. Así, pues, un nuevo texto crítico vendrá a suplantar al de los benedictinos. Rudberg nos da una idea de lo que ha de ser la nueva edición en sus magistrales ediciones de la *Ep*. 2, dirigida a Gregorio Nacianceno, que se basa en 123 manuscritos de la *Ep*. 150, a Anfiloquio de Iconio, y de la *Ep*. 173, a Teodora. La nueva edición de Courtonne compone el texto a base de los seis manuscritos más antiguos de la familia Aa.

La correspondencia de San Basilio es una fuente variada de valiosísima información para la historia de la Iglesia Dental en el siglo IV, y en particular de la de Capadocia. Como no tuvo un biógrafo digno de este nombre, son sus cartas la mejor fuente de información acerca de su vida y de su tiempo, de sus muchas actividades e influencia vastísima, **especialmente de su personalidad y carácter.** Aunque no las escribió primariamente como literatura, son literarias en el mejor sentido de la palabra. Su gran variedad admite la clasificación por temas. No podemos mencionar aquí más que unas pocas.·

1. Cartas de amistad

Basilio sentía una gran inclinación a la amistad y a la fidelidad. Por esta razón son particularmente numerosas las cartas destinadas a amigos para un intercambio de ideas, para consolar, animar y aconsejar. Se muestra siempre ansioso de saber noticias de sus amigos y con frecuencia les pide que escriban Cf. *Ep.* 1.3.4.7.12 4.17.19 21.27.56

8.63.64.95.118.123.124.132 5.145.9.152.8.162 5.168.172 6.181.184 6.192 3.198.200.201.208 210.232.241. 252.254.255. 259.267.268.271. 278.282.284. 285.320.332 4.

2. Cartas de recomendación

Dispuesto siempre a ayudar, Basilio dirigió gran número de cartas a las autoridades y a personas ricas para recomendar a los pobres y afligidos, para interceder en favor de ciudades y aldeas, en favor de parientes y amigos; por ejemplo, en *Ep.* 3.15.31-7.72-8.83-8.96.104.108-112.137.142-4.177.180.271.273-6.279-281.303-319.

A este mismo grupo de cartas pertenece la correspondencia que sostuvo con Libanios de Antioquía, que comprende 25 piezas: *Ep.* 335-359. Su autenticidad ha sido objeto de muchas discusiones. Algunas son espurias, o al menos dudosas; otras, como *Ep.* 335-346 y 358, tienen que ser auténticas por el lugar que ocupan en la tradición manuscrita y por la información histórica que encierran. Las misivas de Basilio a Libanios son cartas de introducción de jóvenes de Capadocia al distinguido sofista y retórico griego; las cartas de Libanios a Basilio son tarjetas de agradecimiento. Aquí Basilio hace más uso que en ninguna otra parte de su epistolario de los resortes retóricos, de suerte que Libanios, en una de sus contestaciones (*Ep.* 338), le dice: “He sido derrotado en belleza de estilo epistolar y ha sido Basilio quien ha reportado la victoria.” Esta correspondencia, toda ella, es interesante para la historia de las personalidades que se escriben; lo es también por el hecho de que fuera posible en absoluto un intercambio así entre un sacerdote y un pagano declarado. Tenemos aquí dos grandes representantes del mundo cristiano y del mundo helenístico que se entienden perfectamente.

3. Cartas de consuelo

Las cartas n.5.6.28.29.62.101.107.139.140.206.227.238.247 256.257.269.300-302 son expresiones de condolencia dirigidas a padres o esposos que sufrían por la pérdida de algún ser querido; a obispos, sacerdotes y monjes que vivían deprimidos; a iglesias privadas de sus pastores; a sacerdotes y fieles atacados por los herejes.

4. Cartas canónicas

Basilio escribió muchas cartas con el único fin de restablecer el orden dondequiera que hubiera habido desórdenes o que el derecho canónico hubiera caído en desuso. De esta clase son las *Ep.* 53 y 54, dirigidas "a los Chorepiskopoi" al comienzo de su episcopado, hacia el año 370. Son famosas las tres que se conocen bajo el nombre de *Cartas canónicas,* la 188, la 199 y la 217, enviadas a Anfiloquio de Iconium. Contienen normas eclesiásticas detalladas sobre disciplina penitencial y son importantísimas para la historia de esta institución. Algunos negaron equivocadamente su autenticidad. Fueron muy pronto recibidas en todo el Oriente y pasaron a ser ley en la Iglesia griega.

5. Cartas ascético-morales

Muchas de las cartas dirigidas al clero, a los seglares y a los religiosos se proponen promover la moral y la vida ascética. Basilio invita a los que han caído a volver a la grey y a una nueva vida; exhorta a obispos y sacerdotes a cumplir sus deberes concienzudamente; muestra distintos medios y caminos para alcanzar la perfección y ensalza la vida monástica con gran entusiasmo. A este grupo pertenecen las n.2.10 11.14.18.22 6.49.65.83.85.97.106. 112.115.116. 161.173. 174. 182.183.197.219.220 222.240.246.249.251.259.277.283.291-9.366.

6. Cartas dogmáticas

Algunas cartas dogmáticas son tan extensas, que equivalen a verdaderos tratados. La mayoría trata directamente de aspectos diversos de la doctrina trinitaria, del Credo niceno y de la defensa de la consubstancialidad del Hijo y del Espíritu Santo, en contra de los arrianos, eunomianos, sabelianos y apolinaristas. Las que hacen los números 233-6, dirigidas al obispo Anfiloquio de Iconio, forman un conjunto coherente; en ellas se investigan las relaciones entre la fe y la razón, entre la naturaleza y la revelación, como fuentes de nuestro conocimiento de Dios. Otras cartas del mismo estilo son las n.9.52. 105.113.114. 125.129.131. 159.175.210.214. 226.251.258. 261.262.

En cambio, la extensa carta n.38, dirigida a su hermano Gregorio de Nisa *Sobre la diferencia entre substancia y persona,* es auténtica. La n.8, titulada *Una apología a los de Cesarea por su huida y sobre la fe,* que ha sido el centro de muchas discusiones en torno a la teología de San Basilio, hay que devolverla a Evagrio Póntico, como lo demostraron, independientemente el uno del otro, Bousset y Melcher. La *Ep.* 16 *Adversus Eunomium haerelicum* ni es una carta ni es de San Basilio, sino que es un fragmento del *Contra Eunomium.* c.10, de Gregorio Niseno.

Las cartas de Basilio a Apolinar de Laodicea y las respuestas de éste, n.361-364, eran generalmente consideradas como espurias, hasta que, en 1892, J. Dräseke intentó probar su autenticidad. Sus argumentos, empero, convencieron sólo a unos pocos. Tampoco tuvo mayor éxito Bonwetsch. Recientemente, G. L. Pestige, en una obra suya póstuma, ha presentado una nueva defensa de su autenticidad, que convence y persuade. Compara su estilo y vocabulario con los de los escritos auténticos de Basilio. Por otra parte, prueba que Basilio nunca negó este intercambio, sino que en realidad admitió haber escrito al menos una carta. Lo que Basilio repudió el año 375

fue el llamado *Documento eustatiano,* que no pertenece a este grupo y parece que fue redactado por Apolinar. Prestige ha preparado una nueva traducción inglesa de esta correspondencia. El documento lo da en su texto griego y en traducción inglesa.

La *Ep.* 189 *A Eustatio sobre la Santa Trinidad,* de la cual Publicó G. Mercati (ST 11 [1903] 57ss) una nueva edición crítica, es considerada hoy por casi todos como una carta de Gregorio de Nisa escrita contra los pneumatómacos.

7. Cartas litúrgicas

Algunas cartas de Basilio son importantes para la historia de la liturgia. Así, por ejemplo, la *Ep.* 207, dirigida al clero de Neocesarea y escrita a finales del verano del 375, nos da una excelente descripción del oficio vigiliar. La *Ep.* 93 recomienda la comunión diaria.

8. Cartas históricas

El campo que abarcaba San Basilio en sus cartas era enorme. En su carta n.204 escribe así: "Haz que pregunten en Pisidia, en Licaonia, en Isauria, en las dos Frigias, en toda la parte de Armenia que esté a tu alcance, en Macedonia, en Acaya, en Iliria, en las Galias, en España, en toda Italia, en Sicilia, en África, en la parte sana de Egipto, en todo lo que queda de Siria, que pregunten a todos los que me escriben cartas y reciben mis contestaciones." Con contactos tan vastos, las cartas de Basilio constituyen una fuente de primer orden para la historia del Imperio y para las condiciones de la Iglesia y del Estado, para las relaciones entre el Oriente y el Occidente, para las controversias entre la ortodoxia y la herejía.

La correspondencia entre el Santo y el emperador Juliano, que comprende las cartas n.39.40.41 y 60, es espuria y fue reconocida como tal ya en época bizantina.

Según Wittig, las cartas 50 y 81, dirigidas "Innocentio episcopo," fueron redactadas por San Juan Crisóstomo y remitidas al papa Inocencio I.

6. La liturgia de San Basilio

Entre las realizaciones duraderas de Basilio mencionadas por Gregorio de Nacianzo en la oración fúnebre de su amigo **está la reforma de la liturgia de Cesarea,** hecha siendo todavía presbítero de aquella ciudad (*Orat.* 43,34). Por los escritos del mismo Basilio sabemos que le acusaron varias veces por sus innovaciones. En su libro *De S piritu Sancto* (*cf. supra*, p.220) se ve precisado a defenderse por usar una doxología nueva. En su *Ep.* 207 responde a la acusación de haber inaugurado un método diferente de canto. Reformó el Oficio divino para sus monasterios e introdujo Prima y Completas, como lo prueban claramente sus *Reglas.*

Una tradición **que es universal en el Oriente** le atribuye la llamada *Liturgia de San Basilio,* que todavía se usa en las iglesias de rito bizantino los domingos de cuaresma (a excepción del domingo de Ramos), el Jueves Santo, en la vigilia pascual, en las vigilias de Navidad y de Epifanía, el 1 de enero Y en la festividad de San Basilio. Los demás días se sigue la liturgia de San Juan Crisóstomo, que es más breve.

No hay ninguna razón para poner en duda que sea de él la *Liturgia de San Basilio.* En una carta que los monjes de Escitia escribieron, hacia el año 520, a los obispos africanos desterrados en Cerdeña, dice así Pedro Diácono:

Hinc etiam beatus Basilius Caesariensis episcopus in oratione sacri altaris, quam paene universus frequentat Oriens, inter celera: "dona," inquit, "Domine, virtutem ac tutamentum: malos, quaesumus, bonos facito, bonos in bonitate conserva: omnia enim potes, et non est qui contradicat tibi: cum enim volueris, salvas, et nullus resistit voluntati tuae."

Pocos años más tarde, hacia el 540, Leoncio de Bizancio acusa a Teodoro de Mopsuestia de haber osado suplantar con su propia *Anaphora* la de los Apóstoles y la que compusiera San Basilio **bajo la inspiración del Espíritu Santo** (PG 86,1368). Evidentemente, se refiere aquí a las **dos liturgias de San Juan Crisóstomo y de San Basilio.** El canon 32 del sínodo de Trullo del año 692 condena a los armenios por usar vino sin mezcla en su liturgia eucarística, mientras que Santiago, el Hermano del Señor, y Basilio el Grande de Cesarea, que han transmitido la liturgia por escrito, prescriben vino mezclado con agua. De todos estos testimonios tenemos derecho a concluir que la *Liturgia de San Basilio* lleva rectamente el nombre del, eminente obispo de Cesarea. Sin embargo, investigaciones hechas recientemente han demostrado que Basilio no fue su creador, sino el que la revisó desde el punto de vista teológico, no abreviando, sino más bien ampliando el original. Con el tiempo sufrió muchos cambios, pero el meollo se mantuvo y sigue dando testimonio de ser obra de uno que dominaba la lengua griega. El prestigio de San Basilio y su importancia en los círculos monásticos griegos explican la vasta influencia que ejerció su *Liturgia;* la mejor prueba de esta influencia fueron su adopción por la sede patriarcal de Constantinopla y su rápida expansión en todo el Oriente y hasta en Sicilia y en Italia. San Cirilo y San Metodio la tradujeron al eslavo en el siglo IX, y la introdujo en Rusia el año 987 el gran duque Wladimir. La liturgia copta de San Basilio es una forma abreviad de la griega.

El manuscrito más antiguo es el *Codex Barberini,* del año 795, ahora *Codex Vat. Barb.* III,55; el *Codees Sevastianof C* no es más que una copia de aquél. El *Codex Paris. Gr.* 325 del siglo XIV contiene la anáfora copta de San Basilio en griego.

Además de otras versiones orientales, se conservan dos traducciones latinas del siglo XII. Una de ellas, hecha por Nicolás de Otranto, se halla en un manuscrito de la Italia meridional del siglo XIII, que contiene el original griego y la

traducción latina a dos columnas. Este códice se encuentra ahora en la Landesbibliothek de Karlsruhe, en Alemania.

II. La Teología de San Basilio.

La doctrina de San Basilio pira en torno a la defensa de la doctrina de Nicea contra los distintos partidos arrianos. La amistad que le unió con Atanasio durante toda la vida se fundaba en la causa común que defendían ambos. Se mantuvo fielmente devoto al patriarca de Alejandría, porque reconocía en él al campeón de la ortodoxia. Es suya esta declaración: "No podemos añadir nada al Credo de Nicea, ni siquiera la cosa más leve, fuera de la glorificación del Espíritu Santo, y esto porque nuestros padres mencionaron este tema incidentalmente" (*Ep.* 258,2). No obstante esta afirmación, el mérito grande de Basilio está en haber avanzado más que Atanasio y en haber contribuido en sumo grado a aclarar la terminología trinitaria y cristológica.

1. Doctrina trinitaria.

Respecto de la doctrina de la Trinidad, la contribución más importante de San Basilio fue el haber atraído nuevamente a la Iglesia a los semiarrianos y el haber fijado de una vez para siempre el significado de las palabras *ousia* e *hypostasis.*

Los que redactaron **el Credo de Nicea, y entre ellos Atanasio, empleaban como sinónimos *ousia* e *hypostasis.*** Así, por ejemplo, Atanasio, aun en uno de sus últimos escritos, *Ad Afros* 4, al refutar las objeciones que se hacían contra estas dos palabras por no ser de la Escritura, dice:"H*ypostasis* es *ousia* y no significa otra cosa que ser, sencillamente." El mismo sínodo de Alejandría del año 362, que presidió Atanasio reconoció oficialmente estas dos expresiones: una *hypostasis* o tres *hypostases* en Dios. Esta decisión dio lugar a interpretaciones falsas y a controversias sin cuento. **San Basilio fue el primero que insistió en la distinción, una *ousia* y tres *hypostases* en Dios,** y sostuvo que la única fórmula aceptable es μία ουσία,

τρεις υποστάσεις. Para él, ***ousia* significa existencia o esencia o entidad substancial de Dios, mientras que *hypostasis* quiere decir la existencia en una forma particular, la manera de ser de cada una de las Personas.** *Ousia* corresponde a *substantia* en latín, aquella entidad esencial que tienen en común el Padre, el Hijo y el Espíritu, mientras que San Basilio define *hypostasis* como το ιδίως λεγόμενον, que denota una limitación, una separación de ciertos conceptos circunscritos de la idea general, y corresponde a *persona* en la terminología legal de los latinos. Dice, por ejemplo, en la *Ep.* 214: "O*usia* dice a *hypostasis* la misma relación que lo común a lo particular. Cada uno de nosotros tiene parte en la existencia por el término común de *ousia* y es tal o cuál por sus propiedades particulares. De la misma manera, en la cuestión que tratamos, el término común es *ousia,* como bondad o divinidad o cualquier atributo parecido, mientras que *hypostasis* la contemplamos en la propiedad especial de Paternidad, Filiación o el poder de santificar." Por esta razón piensa que *hypostasis* es expresión más apropiada que *prosopon,* pues este término lo empleó Sabelio para expresar distinciones en Dios que eran meramente temporales y externas:

Es indispensable saber con claridad que, así como quien deja de confesar la comunidad de esencia o de substancia cae en el politeísmo, así también quien no reconoce la propiedad de *hypostases* se deja arrastrar al judaísmo. Porque es preciso que nuestra mente se apoye, por decirlo así, **sobre una substancia y que, formándose una impresión clara de sus características, llegue al conocimiento de lo que desea.** Porque supongamos que no advertimos la Paternidad ni tenemos en cuenta a Aquel de quien se afirma esta propiedad, ¿cómo podremos admitir la idea de Dios Padre? Pues no basta enumerar las diferencias de Persona (πρόσωπον); hay que confesar que cada Persona (πρόσωπον) existe en una subsistencia verdadera, en una *hypostasis* real. Ahora bien, ni siquiera Sabelio rechazó esa ficción carente de *hypostasis* de personas. *[Prosopon,* lo mismo

que *persona*, significa o bien máscara, disfraz de escena, o bien persona; pero en la palabra griega, a diferencia del latín, la noción de "impersonación" destaca más que la noción de "personalidad autónoma"]. Decía él que el mismo Dios, siendo uno en substancia, se mudó en la medida en que lo exigían las necesidades del momento, y unas veces se expresó como Padre, otras veces como Hijo y otras como Espíritu Santo. Los inventores de esta herejía anónima están renovando un error viejo que hace tiempo se extinguió; me refiero a los que repudian las *hypostases* y rechazan el nombre del Hijo de Dios. Si no cesan de proferir iniquidades contra Dios, tendrán que gemir con los que niegan a Cristo (*Ep.* 210,5).

De esta manera Basilio **hizo avanzar la doctrina trinitaria" y en particular a su terminología,** en una dirección que acabó desembocando en la **definición del concilio de Calcedonia** (451). Los otros dos Capadocios, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa, siguieron las huellas de su maestro, dando mayor firmeza a sus posiciones teológicas y utilizándolas como base para ulteriores progresos.

2. El homoousios

El esclarecimiento que Basilio introdujo en el uso de los dos términos, *ousia* e *kypostasis*, contribuyó sobremanera **a que el *homoousios* niceno fuera adoptado universalmente y triunfara en el concilio de Constantinopla (381) la postura de los Capadocios.** Ha sido, sin embargo, respecto de este punto, sobre el que Zahn, Loofs y particularmente Harnack han acusado a San Basilio y a sus dos compañeros capadocios de afirmar la consubstancialidad de las tres divinas Personas sólo en el sentido del *homoiousios*, reduciendo la unidad a una simple cuestión de semejanza. Harnack distingue entre los nicenos antiguos y los nuevos: los primeros estarían representados por los campeones del *homoousios* en Nicea, por el Occidente y Alejandría, sobre todo por Atanasio; los nuevos,

por San Basilio y los dos Gregorios. Los Capadocios serían en realidad semiarrianos, capaces de hablar el lenguaje de Nicea forzando al primitivo *homoousios* a tomar el sentido de *homoiousios.* Lo que adoptaron en última instancia fue, según Harnack, la teología de Basilio de Ancira (cf. *supra,* p.210), que equivale al punto de vista homoiano, **que afirma en Dios una comunidad de substancia, pero sólo en el sentido de semejanza de substancia, no en el de unidad de substancia.**

Las pruebas que se han aportado en apoyo de esta acusación están muy lejos de substanciarla. San Basilio afirmó muy enfáticamente **la unidad numérica de Dios.** El pasaje en su carta 210,5, que hemos citado más arriba (p.240), para todo el que lo examine de cerca, prueba que Basilio estaba muy interesado en evitar tanto el peligro del politeísmo como el del sabelianismo. Escribe: "Quien deja de confesar la comunidad de esencia o de substancia cae en el politeísmo," y en su homilía 24,3 encontramos este lugar paralelo: "Confiesa ana sola *ousia* en los dos [el Padre y el Hijo] para no caer en el politeísmo." Afirmaciones como éstas no cabe compaginarlas con el punto de vista de los homoianos, que sostenían que hay tres formas de existencia, unas y otras de naturaleza semejante, formando entre todas la Divinidad, en vez de afirmar una sola Divinidad que existe permanentemente en tres formas distintas de existencia. Está, pues, equivocado Harnack. La distinción entre "nicenos viejos" y "nicenos nuevos" solamente se justifica si admitimos que entre los dos grupos no existe diferencia real sino solamente una diferencia formal, en el sentido de que los nicenos nuevos recalcan más las tres divinas Personas que la unidad de la substancia divina.

3. Espíritu Santo

Una de las razones que contribuyeron a despertar la sospecha de que Basilio compartía las ideas de los semiarrianos fue que él, en su tratado *De Spiritu Sancto,* nunca llama

explícitamente "Dios" al Espíritu Santo. Fue por esta reserva suya por lo que atacaron los monjes a Basilio. Atanasio (*Ep.* 62 y 63) les escribió defendiéndole y les instó a considerar su intención y propósito (su *oikonomia):* "Se hace débil con los débiles para ganar a los débiles." En el panegírico de Gregorio de Nacianzo (68-69) aprendemos algo más sobre esta reserva que dio pie a que varios obispos reprocharan severamente a Basilio (cf. Gregorio de Nacianzo, *Ep.* 58):

Sus enemigos estaban alerta sobre la mera expresión **"el Espíritu es Dios,"** que, aunque verdadera, ellos y el malvado jefe de la impiedad imaginaron que era impía, para desterrarle de la ciudad a él y a su poder de enseñanza teológica, adueñándose ellos de la Iglesia y convirtiéndola en base de operaciones desde donde podrían invadir, como desde una ciudadela, el resto del mundo con su doctrina malvada. En consecuencia, usando otras expresiones y testimonios inequívocos que tenían el mismo sentido y empleando argumentos que llevaban a la misma conclusión, se impuso a sus adversarios, de manera que quedaron sin réplica, envueltos en sus propias admisiones — prueba ésta, la más grande posible, de habilidad dialéctica —. Esto mismo se deduce también del tratado que [Basilio] sobre este tema escribió, como con pluma que mojara en el tintero del Espíritu. Reservó para más tarde el uso del término exacto, rogando como un favor al mismo Espíritu y a sus celosos campeones que no se incomodaran por su *oihonomia* [al evitar la afirmación expresa el Espíritu Santo es Dios"] ni pusieran en peligro por ambición toda la causa por aferrarse a una sola expresión, en una crisis en que estaba en peligro la religión. Les aseguró que no sufrirían daño por un leve cambio de palabras y porque enseñara la misma verdad con términos distintos. Nuestra salvación, en efecto, no es tanto cuestión de palabras como de acciones.

El reconoció más que ningún otro que el Espíritu es Dios; esto es evidente, porque lo proclamó públicamente

muchas veces, siempre que se le ofrecía la ocasión, y lo confesaba con vehemencia a los que le preguntaban en privado. Pero me lo manifestó aún más claramente a mí en mis conversaciones con él; no me ocultaba nada cuando hablábamos sobre este particular. No se contentaba con afirmarlo simplemente, sino que llegó hasta imprecar sobre sí, cosa que no lo había hecho antes más que en raras ocasiones, la terrible suerte de la separación del Espíritu, si es que no adoraba al Espíritu juntamente con el Padre y con el Hijo como consubstancial e igual a ellos. Y si alguno quisiera aceptar mi testimonio como el de un colaborador suyo en esta causa, manifestaré un detalle que desconoce la mayoría. Bajo la presión de las dificultades de la época, él, por su parte, puso por obra la *oikonomia,* mientras que a nosotros nos autorizó a usar de la libertad de expresión, no siendo probable que nadie nos sacara de la oscuridad para llevarnos al tribunal o al destierro, a fin de que, gracias a los esfuerzos de ambos, el Evangelio quedara firmemente establecido. No menciono yo esto para defender su reputación, pues él es más fuerte que sus atacantes, si es que éstos existen; lo hago para evitar que algunos piensen que las expresiones que se encuentran en sus escritos son la única norma de piedad, con peligro de que se debilite su fe y consideren que su propio error encuentra apoyo en la teología de Basilio, que era el resultado combinado de las exigencias de la época y del Espíritu, en vez de considerar el significado de sus escritos y la intención con que fueron escritos, a fin de acercarse más a la verdad y reducir a silencio a los partidarios de la impiedad. ¡Ojalá su teología sea la mía y la de todos los que me son caros!

Esta declaración de Gregorio responde a la realidad, pues Basilio enseñó implícitamente en sus escritos **la divinidad y consubstancialidad del Espíritu Santo,** aun cuando no empleara nunca, hablando de la tercera Persona de la Trinidad, el ομοουσιος τω πατρί. Habla de su divinidad (θεοτης αύτου) sin

lugar a equívocos en *Adv. Eunomium* 3,4 y 3,5 y lo prueba a lo largo de todo el tratado *De Spiritu Sancto* (41-47.58-64. 71-75).

En su *Ep.* 189,5-7 afirma con claridad y sin lugar a dudas:

¿Qué fundamento hay para aplicar al Espíritu todos los demás atributos igual que al Padre y al Hijo, y privarle solamente de la divinidad? Es de todo punto necesario o reconocerle la comunidad aquí o no concederle tampoco en todo lo demás. Si es digno de todo lo demás no es ciertamente indigno de esto. Si, como arguyean nuestros adversarios, El es demasiado insignificante para concederle comunidad con el Padre y el Hijo en el atributo de la divinidad, no es digno de compartir con ellos ni uno solo de los atributos divinos; porque, cuando se consideran cuidadosamente los términos, comparando los unos con los otros según el sentido que se contempla en cada uno de ellos, se ve que implican nada menos que el título de Dios... Pero pretenden que este atributo expresa la naturaleza; que su naturaleza el Espíritu no la tiene en común con el Padre y el Hijo, y que, por consiguiente, tampoco tiene en común con ellos el nombre. A ellos les toca, por tanto, demostrar cómo han llegado a comprobar esta diversidad de naturaleza... En la investigación de la naturaleza divina hemos de dejarnos guiar por fuerza de sus operaciones. Si vemos que las operaciones del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo se diferencian las unas de las otras, de la diversidad de las operaciones deduciremos que son diversas también las naturalezas que operan. Porque es imposible que seres que son distintos en lo que a su naturaleza se refiere, estén asociados en cuanto a la forma de sus operaciones. El fuego no enfría, el hielo no calienta. La diferencia de naturalezas implica diferencia entre ellas y entre las operaciones que de ellas proceden. Si, pues, percibimos que la operación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es una única e idéntica operación, que no presenta ninguna diferencia o diversidad en nada, es fuerza que de esta identidad de operación

deduzcamos la unidad de naturaleza... Por tanto, la identidad de operación en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo arguye claramente la semejanza de naturaleza. Se sigue de aquí que, aun cuando el nombre de divinidad signifique naturaleza, la comunidad de esencia prueba que este título se adapta perfectamente al Espíritu Santo.

San Basilio sostiene abiertamente, con la mayoría de los Padres griegos, que el Espíritu Santo procede del Padre por medio del Hijo. Procede del Padre, pero no por generación, como el Hijo: es el hálito de su boca (*De Spiritu Sancto* 46,38) pero al mismo tiempo "la bondad natural, la santidad inherente y la dignidad real que del Padre, a través del Unigénito, se extiende al Espíritu" (ibid., 47). Le llama también Espíritu del Hijo, pero con ello no quiere decir que sea el Hijo la fuente única del Espíritu, como pretendía Eunomio (*Adv. Eunomium* 2,34). La Sagrada Escritura le llama **"Espíritu del Padre" y "Espíritu del Hijo," porque el Hijo tiene todo en común con el Padre** (*De Sp.* S. 18,45). Basilio da a entender, aunque no lo diga expresamente, que el Espíritu Santo es, en cierto sentido, por el Hijo y procede de El (*Adv. Eunomiun* 2,32).

4. Eucaristía.

Uno de los documentos más notables acerca de la Eucaristía y de la historia de la sagrada comunión es la *Ep.* 93 de Basilio, dirigida a la matrona patricia Cesaría el año 372 Atestigua la costumbre de reservar el sacramento en las casas de las personas particulares para su uso privado, la costumbre de comulgar diariamente y la fe en la presencia del cuerpo y de la sangre del Señor:

Y el comulgar cada día y participar del santo cuerpo y sangre de Cristo es bueno y muy útil; pues dice El claramente: "El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna" (Io 6,54). Porque ¿quién pone en duda que participar continuamente de la vida no es otra cosa que vivir de muchos? Nosotros

ciertamente comulgamos cuatro veces a la semana: el domingo, el miércoles, el viernes y el sábado, y otros días si es conmemoración de algún santo. Y el que alguno se vea forzado en tiempo de persecución a recibir la comunión con su propia mano, no estando presente el sacerdote o el ministro, es superfluo el mostrar que de ninguna manera es grave, pues lo confirma con su práctica una larga costumbre. Porque todos los monjes que viven en los desiertos, donde no hay sacerdotes, conservando la comunión en casa, la reciben por sí mismos. En Alejandría y en Egipto, cada uno, aun de los seglares, por lo común tiene comunión en su casa y comulga por sí mismo cuando quiere. Porque después que el sacerdote ha realizado una vez el sacrificio y lo ha repartido, el que lo recibe todo de una vez debe creer con razón, al participar de él después cada día, que participa y lo recibe del que se lo ha dado. Pues también el sacerdote en la iglesia distribuye una parte, la cual retiene con todo derecho el que la recibe, y así la lleva a la boca con su propia mano. Pues la misma fuerza si uno recibe del sacerdote una parte o si se reciben muchas al mismo tiempo (Bac 88,405-6 trad. J. Solano)

5. Confesión.

K. Holl opina que fue San Basilio quien introdujo la confesión auricular en el sentido católico, como confesión regular y obligatoria de todos los pecados, aun de los más secretos (*Enthusiasmus* p.257; 2.ª ed. 267). Su error, empero, está en identificar la confesión sacramental con la "confesión monástica," que era simplemente un medio de disciplina y de dirección espiritual y no implicaba reconciliación ni absolución sacramental. En su *Regla* (*Reg. fus. tract.* 25.26.46), San Basilio ordena que el monje tiene que descubrir su corazón y confesar todas sus ofensas, aun sus pensamientos más íntimos, a su superior o a otros hombres probos "que gozan de la confianza de los hermanos." En este caso, el puesto del superior puede

ocuparlo alguno que haya sido elegido como representante suyo. No hay la menor indicación de que el superior o su sustituto tengan que ser sacerdotes. Se puede decir, pues, que Basilio inauguró lo que se conoce bajo el nombre de **"confesión monástica," pero no así la confesión auricular, que constituye una parte esencial del sacramento de la penitencia.**

De sus cartas canónicas (cf. *supra,* p.234) se deduce que seguía todavía en vigor la disciplina que había existido en las iglesias de Capadocia desde los tiempos de Gregorio Taumaturgo. La expiación consistía **en la separación del penitente** de la asamblea cristiana durante las funciones litúrgicas. En la *Epistula canonica* (cf. vol.1 p.419s) menciona cuatro grados: el estado de "los que lloran," cuyo puesto estaba fuera de la iglesia (προίσκλαυσις); el estado de "los que oyen," que estaban presentes para la lectura de la Sagrada Escritura y para el sermón (άκρόασης); el estado de "los que se postran," que asistían de rodillas a la oración (υπόσταση); por último, el estado de quienes "estaban de pie" durante todo el oficio, pero no participaban en la comunión (σύστασις). En la tercera carta canσnica de Basilio (*Ep.* 217: EH 593-6), que añade valiosa información sobre la duración de los distintos periodos, encontramos las mismas cuatro clases de penitentes, como se ve por el canon 75:

Al hombre que haya pecado con su propia hermana, bien sea por parte de padre o de madre, no se le debe permitir entrar en la casa de oración hasta que no hava renunciado a su perversa e ilícita conducta. Y cuando haya caído en la cuenta de aquel terrible pecado, que *llore* durante tres años estando de pie a la puerta de la casa de oración, suplicando a la gente que entra a la oración que todos y cada uno ofrezcan misericordiosamente sus oraciones con ahínco a Dios en su favor. Que, después de esto, sea admitido por un período de otros tres años, pero sólo a *escuchar,* y, una vez que haya escuchado las Escrituras y las

enseñanzas, sea expulsado y no se le admita a la oración. Después, si la pide con lágrimas y ha caído ante el Señor con contrición de corazón y fuerte humillación, concédasele la *postración* por otros tres años. De esta suerte, cuando haya mostrado frutos dignos de penitencia, sea admitido, en el año décimo, a la oración de los fieles sin oblación; y después que haya *estado de pie* con los fieles en la oración durante dos años, considéresele por fin digno de la *comunión* del Bien.

Gregorio de Nacianzo.

Al igual que su amigo Basilio, Gregorio de Nacianzo era también hijo de una familia aristocrática y pudiente de Capadocia. Era casi de la misma edad que Basilio y siguió el mismo curso de estudios. Pero es de un carácter totalmente distinto. No tiene el vigor del gran príncipe obispo de Cesare ni su habilidad de jefe. Entre los teólogos del siglo IV se le podría llamar el humanista, en cuanto que prefería la contemplación tranquila y combinar la piedad ascética con la cultura literaria al esplendor de una vida activa y de una buena posición eclesiástica. Mas su naturaleza débil y supersensible no le permitió seguir el anhelo de su alma, y no fue capaz, en consecuencia, de oponerse a todas las influencias que le venían de fuera. De ahí nació, a lo largo de toda su vida, cierta falta de resolución. Añora la soledad, y, sin embargo, las plegarias de sus amigos, su temperamento acomodaticio y su sentido del deber le hacen volver al turbulento mundo y a los conflictos de la época. De esta manera toda su carrera es un continuo huir del mundo para volver nuevamente a él.

A pesar de ello, Gregorio de Nacianzo ha fascinado a los estudiosos por más de mil años como el “Demóstenes cristiano,” como le llamaban ya en el período bizantino. Es, sin género de dudas, uno de los mayores oradores de la antigüedad cristiana y

sobrepuja a su amigo Basilio en el dominio de los recursos de la retórica helenística. Si tuvo éxitos en su vida, los debió al poder de su elocuencia.

Gregorio nació, hacia el año 330, en Arianzo, finca campestre al sudoeste de Capadocia, cerca de Nacianzo, donde su padre, que llevaba el mismo nombre que él, era obispo. Su santa madre, Nonna, era hija de padres cristianos. Su ejemplo tuvo una influencia decisiva en la conversión de su marido, ocurrida el año 325, y también en la educación primera de su hijo, quien nos dice en uno de sus discursos (2,77) que su madre le consagró a Dios aun antes de nacer. No se conoció con Basilio hasta que, ya joven, empezó a asistir a la escuela de retórica de Cesarea de Capadocia. Basilio hubo de marchar pronto a Constantinopla, a continuar su educación, en tanto que Gregorio acudía por breve tiempo a las escuelas cristianas de Cesarea de Palestina y Alejandría de Egipto. Cuando llegó a Atenas para completar sus estudios en aquella famosa sede del saber, su relación anterior con Basilio se convirtió en amistad íntima. En el discurso fúnebre que pronunció en presencia del cadáver de su amigo el año 381 nos ha dejado una descripción interesantísima sobre la vida universitaria en Atenas a mediados del siglo IV. Abandonó aquella ciudad el 357, poco después que Basilio, y regresó a su hogar. Parece ser que recibió el bautismo entre esta fecha y la larga visita que hizo a Basilio el año 358-359; éste vivía a la sazón en retiro monástico, en la agreste región del Iris, en el Ponto. Ya hemos mencionado más arriba (p.215) la ayuda que en aquella ocasión prestó a su amigo Basilio en la recopilación de las *Philocalia y* de las *Reglas monásticas.* Quedó tan cautivado por aquel género de vida, que probablemente hubiera permanecido en la soledad, de no haber querido su padre ordenarle para que fuera su auxiliar en sus años de vejez, cuando sentía que le iban menguando las fuerzas. Cuando vio que el pueblo de Nacianzo secundaba los deseos de su padre, no tuvo valor para resistir. Su mismo padre le ordenó

sacerdote hacia el año 362, prácticamente contra su voluntad. En su disgusto por la violencia de que había sido objeto (años más tarde la describirá como un acto de tiranía: *Carmen de vita* 1,345), se refugió con su amigo en el Ponto; pero pronto le hizo volver su sentido auténtico del deber. En adelante colaboró fielmente en la administración de la diócesis y en la cura de las almas Dio una explicación y justificación de su huida y regreso en el *Apologéticas de fuga* (cf. *infra*, p.256), que viene a ser un tratado completo sobre la naturaleza y responsabilidades del oficio sacerdotal.

Hacia el año 371, el emperador Valente dividió en dos la provincia civil de Capadocia, designando Cesarea, que era el centro de la religión metropolitana de Basilio, como capital de Cappadocia Prima, y Tiana, capital de la Cappadocia Secunda. El obispo de esta ciudad, Antimo, insistía en que las divisiones eclesiásticas debían correr parejas con las civiles y pretendió ser metropolitano de la nueva provincia, arrogándose la jurisdicción sobre algunas de las sedes sufragáneas de Basilio. Este se opuso enérgicamente, y, para afirmar sus derechos y afianzar su posición, decidió erigir algunas diócesis nuevas dentro del territorio en litigio. Fue Sásima uno de los lugares que escogió, y como obispo de aquella aldehuela miserable consagró a su amigo Gregorio, que se mostró muy reacio. Gregorio no llegó a tomar nunca posesión de su sede, sino que permaneció en Nacianzo, donde continuó ayudando a su padre. Al morir éste, se encargó él de la administración de la diócesis de Nacianzo, pero no por mucho tiempo. Un año más tarde se retiraba a Seleucia, en Isauria, para llevar una vida de retiro y de contemplación.

Tampoco esta vez pudo gozar de la soledad por un período largo. El año 379, la insignificante minoría nicena de Constantinopla recurrió a Gregorio, instándole urgentemente que viniera en su ayuda y reorganizara su Iglesia, que, habiendo estado oprimida por una serie de emperadores y arzobispos

arrianos, tenía ahora esperanza de un futuro más halagüeño, habiendo muerto Valente. Gregorio accedió, y de esa manera llegó a ser durante dos años una figura insigne en la historia política de la Iglesia. Cuando llegó a la capital, encontró todos los edificios eclesiásticos en poder de los arrianos. Un pariente suyo le ofreció su propia casa, que él consagró bajo el título prometedor de Anastasia, iglesia de la Resurrección. Con sus elocuentes sermones atrajo pronto a un auditorio considerable. Fue en esta iglesia donde predicó los famosos *Cinco discursos sobre la divinidad del Lagos* (cf. *infra*, p.254). Cuando el 24 de diciembre del 380 hizo su entrada triunfal en la ciudad el nuevo dueño del Oriente, Teodosio, fueron devueltos a los católicos todos sus edificios. A Gregorio se le hizo solemne entrega de la iglesia de los Apóstoles, adonde le condujo personalmente el emperador en procesión solemne. El segundo concilio ecuménico, convocado por Teodosio y que abrió sus sesiones en mayo del 381, reconoció a Gregorio como obispo de la capital. Sin embargo, cuando la jerarquía de Egipto y de Macedonia pusieron reparos a su nombramiento por razones canónicas y también porque había tenido lugar antes de su llegada, se disgustó tanto, que en el espacio de pocos días renunció a la segunda sede de la cristiandad. Antes de partir pronunció en la catedral su sermón de despedida (*Orat.* 42) ante la asamblea episcopal y el pueblo. Regresó a Nacianzo y se hizo cargo de la diócesis hasta que, dos años más tarde (384), fue consagrado un digno sucesor de su padre en la persona de su amigo Eulalio. Relevado de esta carga, Gregorio pasó los últimos años de su vida terrena en la finca de su familia, en Arianzo, consagrado enteramente a sus ocupaciones literarias y a prácticas monásticas, hasta que fue aliviado también de su última carga, su cuerpo enfermizo. Murió el año 390.

I. Sus Escritos.

Gregorio de Nacianzo no fue, en absoluto, un escritor prolífico. No compuso ningún comentario bíblico ni ningún tratado dogmático científico. Su legado literario consiste exclusivamente en discursos, poemas y cartas. El es el único poeta entre los grandes teólogos del siglo IV. Lo mismo en prosa que en verso, es siempre el gran retórico, con una perfección de forma y de estilo que no alcanzó ninguno de sus contemporáneos. Fue por esto, principalmente, por lo que sus obras despertaron el interés de los comentaristas bizantinos medievales y de los humanistas del Renacimiento. Se echa mucho de menos un texto crítico de Gregorio. La Academia de Ciencias de Cracovia se encargó de esta tarea antes del año 1914. Se publicaron varios estudios preparatorios; pero no ha aparecido todavía ninguna edición nueva.

1. Los discursos

Las composiciones mejores de Gregorio de Nacianzo son los 45 *Discursos* que se conservan. Evidentemente, son sólo una selección que se hizo poco después de su muerte. La mayor parte pertenece a los años 379-381, el período más importante de su vida, cuando atrajo hacia su persona la atención universal siendo obispo de Constantinopla. Los discursos le daban a Gregorio mayor oportunidad para desplegar su habilidad retórica que los demás escritos. Encontramos en ellos todos los artificios de la elocuencia asiática — figuras, imágenes, antítesis, interjecciones, frases cortadas —, empleados con una abundancia que al lector moderno parece excesiva. No hay duda de que hacía todos los esfuerzos posibles para agradar a un público que apreciaba esta clase de ingeniosidad. Se presenta en esto como discípulo hábil de sus maestros de Atenas, Himerio y Proheresio (Sócrates, *Hist. eccl.* 4,26), y del sofista Filemón (Jerónimo, *De vir. ill.* 117). Pronto, en las escuelas de retórica, se empezaron a leer y estudiar estos discursos. Ello dio como resultado que en poco tiempo fueron apareciendo numerosos

scholia: los más antiguos datan de los comienzos del siglo VI. Todavía siguen teniendo utilidad los de Elías, arzobispo de Creta del siglo X. El ritmo poético de la prosa de Gregorio dio pie a que, en tiempos más recientes, algunos pasajes de sus discursos sirvieran de base para himnos y poemas eclesiásticos. Plagios de esta clase se encuentran en los versos de Doroteo de Maiuma, Juan Damasceno, Cosme de Maiuma, Arsenio de Corcira, Nicéforo Blemmides y en bastantes composiciones anónimas.

Para el año 399 ó 400, Rufino de Aquileya va había traducido al latín nueve discursos. Son los n.2.6.16.17.26.27.38-40. Tenemos que lamentar que realizara su trabajo precipitadamente y con poco esmero. Existen también versiones antiguas en armenio, siríaco, eslavo, copto, georgiano, árabe y etíope.

a) Los cinco discursos teológicos (27-31), pronunciados en Constantinopla en el verano u otoño del 380, le han granjeado a Gregorio más admiración que ninguna otra composición suya. (A ellos les debe el título distintivo que ostenta, "el Teólogo." Defiende en ellos el dogma de la Iglesia contra los eunomianos y macedonianos, y, aunque los predicó con la intención específica de proteger la fe nicena de su propia congregación, representan el resultado maduro de un estudio prolongado e intensivo de la doctrina trinitaria. El primero es a manera de introducción a la serie y trata de los requisitos necesarios para una discusión sobre las verdades divinas. El segundo trata de la *theologia* en sentido estricto, es decir, de la existencia, naturaleza y atributos de Dios en cuanto la inteligencia humana puede comprenderlos y definirlos. El tercero demuestra la unidad de naturaleza en las tres Personas divinas, en especial la divinidad del Logos y su igualdad con el Padre. El cuarto es una refutación de las objeciones arrianas contra la divinidad del Hijo y de los pasajes bíblicos de que abusaban. El quinto discurso defiende la divinidad del Espíritu

Santo contra los macedonianos. El propio Gregorio llama a los cuatro últimos discursos της θεολογίας λόγοι (*Orat.* 28,1).

b) El discurso n.20, *Sobre el orden y la institución de obispos, y* el n.32, *Sobre la moderación y propósito en las controversias,* denuncian la pasión de los constantinopolitanos por las controversias y argumentos dogmáticos. En el primero da, además, una definición detallada de la doctrina trinitaria.

c) El grupo *apologético* de los discursos consta de dos invectivas contra Juliano el Apóstata (n.4 y 5), a quien Gregorio había conocido personalmente en Atenas. Las compuso después de la muerte del emperador (26 de junio del 363), pero probablemente nunca las pronunció en público. Tanto señorean en ellas el rencor y la indignación, que no tienen casi valor histórico.

d) El grupo de discursos *panegíricos* y *hagiográficos* es más nutrido que el de los dogmáticos. Algunos son sermones litúrgicos para Navidad, Epifanía, Pascua, octava de Pascua. Pentecostés. Otros son panegíricos de los Macabeos, de San Cipriano de Cartago, de San Atanasio y de Máximo el Filósofo. Otros, en fin, son oraciones fúnebres sobre su padre, su hermano Cesáreo, su hermana Gorgonia, su amigo Basilio.

e) El grupo más abundante es el que forman los *discursos de ocasión.* En el más importante de todos, el n.2, el *Apologeticus de fuga,* describe difusamente el carácter y las responsabilidades del oficio sacerdotal, tratando de disculparse por haber esquivado primero su carga *y* haber vuelto a aceptarla. Es prácticamente un tratado completo sobre el sacerdocio. San Juan Crisóstomo lo utilizó como modelo *y* fuente para sus *Seis libros sobre el sacerdocio.* En él se inspiró también Gregorio Magno para su *Regla pastoral.* Al parecer, Gregorio de Nacianzo lo pronunció sólo en parte el año 362 y lo amplió más tarde.

Entre los demás discursos de ocasión encontramos uno sobre su elevación a la sede de Sásima, otro sobre la

consagración de Eulalio como sucesor de su padre y, el último de este grupo, el discurso de despedida después de su renuncia, cuando dijo adiós al concilio y a la congregación de Constantinopla, el año 381 (*Orat.* 42).

2. Poemas

Gregorio compuso sus poesías al fin de su vida, durante su retiro en Arianzo. No se le puede llamar un poeta inspirado; con todo, algunos de sus versos revelan un sentido poético verdadero y son de una belleza genuina. Otras composiciones no son más que prosa versificada. En total, se conservan unos 400 poemas. En uno de ellos, titulado *In saos versus*, explica con todo detalle por qué se pasó a la poesía en su ancianidad. Deseaba, en primer lugar, probar que la nueva cultura cristiana no era ya, bajo ningún aspecto, inferior a la pagana. Viendo, en segundo lugar, que algunas herejías, especialmente la de Apolinar, no dudaban en propalar sus enseñanzas con ropaje poético, considera necesario echar mano de la misma armar para refutar con éxito sus falsas doctrinas. Se comprende, pues que 38 poemas sean dogmáticos; tratan de la Trinidad, de las obras de Dios en la creación, de la Providencia divina, de la caída del hombre, de la Encarnación, de las genealogías, de los milagros y parábolas de Nuestro Señor y de los libros canónicos de la Sagrada Escritura. Cuarenta poemas son morales. Los mejores de toda la colección se encuentran entre los 206 poemas históricos y autobiográficos. En ellos tiene oportunidad para expresar sus pensamientos y sentimientos más íntimos, su nostalgia por los parientes y amigos que descansan en Dios, sus esperanzas y deseos, sus desilusiones y errores. La obra más extensa es su autobiografía, *De vita sua*, que comprende 1.949 trímetros yámbicos. No sólo constituye la fuente principal para la vida de Gregorio, desde su nacimiento hasta su despedida de Constantinopla, sino que es, además, la obra más acabada, en autobiografía, de toda la literatura griega. Compuso también

algunos otros poemas autobiográficos: *Querela de suis calamitatibus* (2,1,19), *De animae suae calamitatibus lugubre* (2,1,45) y *Carmen lugubre pro sua anima.* En conjunto, todas estas obras nos describen la vida interior de un alma cristiana con tal fuerza y vivacidad, que sólo admiten comparación con las *Confesiones* de San Agustín.

Entre la producción poética de Gregorio se cuentan numerosos epitafios, máximas en forma de epigramas y aforismos — todos ellos, géneros en que sobresale —. Dominaba una enorme variedad de metros. Se ha hecho observar que en sus obras *Hymus vespertinus* y *Exhortado ad virgines* (1,1,32 y 1,2,3), el ritmo se basa en el acento y no en la cantidad de las palabras; pero no parece que sean auténticas. R. Keydell ha dejado bien probado que al menos la segunda no puede atribuirse a Gregorio. La tragedia *Christus passus,* que se encuentra entre obras (PG 38,133-338), es ciertamente espuria. Fue compuesta, probablemente, en el siglo XI o XII y es el ïnico drama que se conserva del período bizantino.

Las opiniones se hallan todavía divididas en cuanto a la valoración exacta de las poesías de Gregorio. Las conclusiones a que han llegado Pellegrino y Wyss son diametralmente opuestas. Keydell está persuadido de que su poesía supone una ruptura total, en cuanto a forma y contenido, con la antigüedad clásica, que es independiente de toda tradición y que nunca tuvo imitadores. En cambio, Werhahn, que nos ha ofrecido una nueva edición crítica de la *Comparado vitarum* (PG 37,649-667), probado en líneas generales que Gregorio se valió ampliamente de fuentes filosóficas, como Platón, la Stoa, la literatura de diatriba, y dio forma nueva a lugares comunes; por ejemplo, en la descripción de la vida de los ricos. Por sus poesías se ve que Gregorio tenía sus raíces profundamente hundidas en la tradición clásica. Acepta sus tesoros siempre que los cree útiles para una filosofía cristiana de la vida; pero su mente creado, los

funde y crea aleo nuevo que tiene en definitiva el sello de su propia alma cristiana.

L. Sternbach preparó una edición crítica de todos los poemas; pero, desgraciadamente, el manuscrito se perdió en la última guerra mundial. La edición de Migne contiene muchas piezas espurias.

3. Cartas

Gregorio fue el primer autor griego que publicó una colección de sus propias cartas; lo hizo a instancias de Nicóbulo (cf. *supra,* p.231), nieto de su hermana Gorgonia. De paso avanza una teoría de la epistolografía; exige que una buena carta debe reunir estas cuatro características: brevedad, claridad, gracia y simplicidad (*Ep.* 51 y 54). Aunque no pretende presentar como modelos sus propias cartas, la verdad es que están escritas con esmero, algunas de ellas con humor; en su mayoría son breves y picantes. Se comprende que San Basilio diga que la correspondencia de su amigo se distingue por su concisión. En carta a Gregorio (*Ep.* 19) le escribe: "Anteayer recibí una carta tuya. Era, en efecto, decididamente tuya, no tanto por la escritura cuanto por las características de la carta. Pues, siendo muy pocas las frases, ofrecen muchas ideas."

La edición de Migne comprende 244 cartas. Otra, dirigida a Basilio, fue descubierta por G. Mercati. La mayor parte las escribió en la época de su retiro en Arianzo, durante los años 383-389. Aunque son agradables por su estilo y por su espíritu, no tienen la importancia que tiene la correspondencia de San Basilio. Su valor es, ante todo, autobiográfico, y, en general, no traspasan el círculo de sus amistades y parentescos. Sólo unas pocas se han hecho famosas por la teología que contienen, especialmente las dos que dirigió al sacerdote Cledonio, *Ep.* 101 y 102. Las dos las escribió probablemente el año 382 con la intención de suministrar material para la refutación de los apolinaristas. El concilio de Efeso hizo suyo un

extenso pasaje de la *Ep.* 101; el de Calcedonia (451) adoptó la carta entera. Otra misiva que se ocupa del apolinarismo es la *Ep.* 202 escrita el año 387, donde Gregorio pone en guardia a su sucesor en la sede de Constantinopla, Nectario, contra la creciente actividad de esta secta. Sozonieno copia la carta en su mayor parte (*Hist. eccl.* 6,27).

II. Aspectos Teológicos.

Gregorio empieza así una de las cartas que dirigió a San Basilio: "Desde el principio te tomé, y sigo teniéndote, como guía en la vida y maestro en el dogma." Con estas palabras, el propio Gregorio reconoce la deuda que tiene en teología con el gran obispo de Cesarea. Todo estudio serio que se haga de su pensamiento no hará sino confirmar esta dependencia. A pesar de ello, Gregorio representa un progreso claro respecto de San Basilio, no sólo en su terminología y en sus fórmulas dogmáticas, que son mejores, sino también en la realización de la teología como ciencia y en un conocimiento más profundo de sus problemas. Se justifica, pues, que la posteridad le haya otorgado el título de "el Teólogo." En más de una ocasión trata explícitamente, en sus obras, de la naturaleza de la teología. Así, en sus cinco discursos teológicos (27-31) y en los sermones 20 y 32, que están estrechamente relacionados con aquellos, desarrolla una serie de "discursos sobre el método," una verdadera metodología en el sentido más pleno de la palabra. Discute las fuentes de la teología, las características del teólogo, la *ecclesia docens* y la *ecclesia discens*, el objeto de la teología, el espíritu de la teología, fe y razón, y la autoridad de la Iglesia para formular definiciones dogmáticas que obliguen.

1. Doctrina trinitaria.

Un tema que asoma en casi todos sus discursos es la defensa de la doctrina de la Trinidad. En el discurso *Sobre el*

santo bautismo (*Orat.* 40,41) da un detallado resumen de sus enseñanzas:

Te doy esta profesión de fe para que te sirva de compañera y protectora durante toda la vida: Una sola divinidad y un solo poder, que se encuentran conjuntamente en los tres y que comprende a los tres por separado; no es distinta en substancias o naturalezas ni aumenta ni disminuye por adiciones o substracciones; es igual bajo todos los conceptos, idéntica en todo: la conjunción infinita de tres infinitos, siendo cada cual Dios si se le considera aparte, tanto el Padre como el Hijo como el Espíritu Santo, conservando a cada cual su propiedad (ίδιότης *proprietas):* los tres un solo Dios cuando se les contempla conjuntamente; lo primero, por razón de la consubstancialidad (όμοουσιότης); lo segundo, por razón de la monarquía (μοναρχία).

En esta profesión de fe, Gregorio trata de evitar, como dice él expresamente, tanto la herejía de Arrio como la de Sabelio:

Tres en cuanto a propiedades o *hypostases,* si alguno prefiere llamarles así, o personas (πρόσωπον), pues no reñiremos por cuestión de palabras, siempre que las silabas tengan el mismo significado; pero uno solo en cuanto a la substancia, es decir, en cuanto a la divinidad. Porque están divididos sin división, por decirlo así, y están unidos en la división. La divinidad es única en los tres, y los tres son uno solo, en quienes está la divinidad, o, para decirlo más exactamente, que son la divinidad. Evitaremos las exageraciones y las deficiencias, sin hacer de la unidad una confusión ni transformar la división en separación. Mantengámonos equidistantes de la confusión de Sabelio y de la división de Arrio: son dos males diametralmente opuestos entre sí, pero de igual malicia. En efecto, ¿qué necesidad hay de contraer a Dios en una falsa unidad o de dividirlo en partes desiguales? (*Or.* 39,11).

Si comparamos la doctrina de Gregorio con la de Basilio, advertiremos, por una parte, un énfasis más fuerte en la unidad y *monarchia*, es decir, en la soberanía absoluta de Dios, y por otra, una definición más precisa de las relaciones divinas. De hecho, la doctrina de las relaciones, que constituye el corazón del análisis de los escolásticos posteriores sobre la Trinidad, y que el concilio de Florencia (4 febrero 1441) resumiría en la frase *in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*, remonta fundamentalmente a la frase de Gregorio: Hay completa identidad entre las tres Personas divinas fuera de las relaciones de origen (*Oral.* 34: PG 36,352A; *Orat.* 20: PG 35,1073A; *Oral.* 31: PG 36,165B; *Oral.* 41: PG 36,441C). Gregorio emplea la doctrina de las relaciones para probar, contra las distorsiones racionalistas de los herejes, la coeternidad de las divinas Personas y su identidad de substancia. Cada una de las tres Personas tiene una propiedad de relación. Sus propiedades son relaciones de origen. Mientras Basilio trata de esta característica de relación como de una propiedad del Hijo solamente, Gregorio la estudia también como propiedad del Espíritu Santo.

Corresponde a Gregorio el gran mérito de haber dado por vez primera una definición clara de los caracteres distintivos de las Personas divinas, las *nociones* implicadas en su origen y en su mutua oposición. He aquí otro de los puntos en que Gregorio supera a Basilio. Este, en su *Adv. Eunom.* 2,28, da muestras de conocer bien las propiedades (ιδιότητες) de las dos primeras Personas de la Trinidad, pero se declara incapaz de expresar la propiedad de la tercera Persona, que espera entender sólo en la visión beatífica (*Adv. Eunom.* 3,6-7). Gregorio supera esta dificultad por completo y afirma que los caracteres distintivos de las tres divinas Personas son άγεννησία y έκπόρευσις o εκπεμψις (cf. *Orat.* 25,16; 26,19). Así, carácter distintivo del Espíritu Santo lo define como *procesión.* Dice, por ejemplo: “El nombre propio del Ingénito es el del Engendrado sin principio es

Hijo, y el nombre que procede sin generación es Espíritu Santo" (*Oral.* 30, 19). Gregorio se da perfecta cuenta de haber sido él quien encontró este término de "procesión":

El Padre es Padre sin principio, porque no procede de nadie. El Hijo es Hijo y no es sin principio, porque procede del Padre. Pero si hablas de principio en el tiempo, también El es sin principio, porque es el *Hacedor del tiempo* y no está sometido al tiempo. **El Espíritu Santo es Espíritu de verdad, que procede del Padre, pero no a manera de filiación, porque no procede por generación, sino por procesión** (me veo precisado a acuñar palabras por amor a la claridad). Porque ni el Padre dejó de ser ingénito por haber engendrado, ni el Hijo dejó de ser engendrado por proceder del ingénito. ¿Cómo podrían hacerlo? **Tampoco el Espíritu se ha convertido en Padre o Hijo porque procede o porque es Dios, aunque no lo crean así los impíos** (*Or.* 39,12).

2. Espíritu Santo.

Las últimas palabras señalan un nuevo progreso en el desarrollo de la doctrina cristiana: Gregorio no titubea, como lo hiciera San Basilio (cf. *supra*, p.242), en expresar, clara y explícitamente, la divinidad del Espíritu Santo. Ya en 372, en un sermón público, le llama "Dios" (το πνεύμα αγιον και Θεός), y se pregunta: "ΩHasta cuándo vamos a ocultar la lámpara bajo el celemín y privar a los demás del pleno conocimiento de la divinidad [del Espíritu Santo]? La lámpara debería colocarse encima del candelabro para que alumbre a todas las iglesias y a todas las almas del mundo entero, no ya con metáforas ni bosquejos intelectuales, sino con una declaración (*Orat.* 12,6). Al mismo tiempo que defendía la reserva οικονομια y prudencia de San Basilio al exponer la verdad, reclamó para sí el derecho pleno a hablar con libertad (cf *supra*, p.242). En el quinto discurso teológico, dedicado enteramente al Espíritu Santo, deduce de su divinidad el argumento para probar su

consubstancialidad: "**¿El Espíritu es Dios? Evidentemente. Pues bien, ¿es consubstancial? Lo es, si es Dios"** (*Or.* 31,10). Entonces da una explicación de la incertidumbre de otros tiempos como algo que está en armonía con el orden establecido para la evolución de la revelación divina de la verdad:

El Antiguo Testamento proclamó abiertamente **al Padre, pero al Hijo de una manera más obscura. El Nuevo Testamento reveló al Hijo claramente, pero sólo insinuó la divinidad del Espíritu. Ahora el Espíritu Santo convive con nosotros y se nos manifiesta con mayor claridad.** No era prudente proclamar abiertamente la divinidad del Hijo mientras no se reconociera la del Padre; tampoco lo era el imponer el peso del Espíritu (si vale una expresión tan atrevida) mientras no se admitiera la divinidad del Hijo (*Or.* 31,26).

3. Cristología.

Más avanzada aún que su doctrina sobre la Trinidad y sobre el Espíritu Santo **es su cristología,** que mereció la aprobación de los concilios de **Efeso** (431) y de **Calcedonia** (451). Sus famosas cartas a Cledonio sirvieron a la Iglesia de excelente guía en los debates del siglo siguiente. En ellas defiende la doctrina esencial de la humanidad completa de Cristo, incluida un alma humana, contra las enseñanzas de Apolinar, **que afirma en la humanidad de Cristo** un cuerpo y un alma animal, pero donde la divinidad inhabitante hace las veces del alma humana superior. Afirma que la humanidad de Cristo es una *physis*, porque consta de cuerpo y alma. Rechaza explícitamente la cristología del Logos-Sarx y hace suya la del Logos-Hombre (*Ep.* 102: PG 37,200BC). "Hay dos naturalezas [en Cristo], Dios y hombre, porque en El hay cuerpo y alma" (*Ep.* 101: PG 37.180A; cf. *Ep.* 102: PG 37,201B). Todo aquel que sostenga que en Cristo no hay alma humana, suprime el "muro de separación" entre Dios y el hombre. Tuvo que haber una inteligencia humana **en Cristo,** porque es la inteligencia la

que es la imagen del entendimiento divino. El entendimiento humano es así el lazo de unión entre Dios y la carne: "La mente se mezcla con la mente por estar más próxima y estrechamente relacionada, y, por medio de ella, con la carne, por ser Mediador entre Dios y lo carnal" (*Ep.* 101.10).

Fue **Gregorio el primero que aplicó la terminología trinitaria a la fórmula cristológica.** Afirma que en Cristo "las dos naturalezas son una por combinación, habiéndose la divinidad hecho hombre y quedando la humanidad divinizada o como quiera que haya que expresarlo." Dice:

Si he de hablar con concisión, el Salvador está hecho de elementos (άλλο και άλλο) que son distintos entre sí, porque lo invisible no es lo mismo que lo visible, ni lo intemporal lo mismo que lo que está sometido al tiempo, y, sin embargo, **no es dos personas** (άλλος και άλλος), ¡Dios me libre! Porque las dos naturalezas son una sola por la mixtión, **habiéndose hecho Dios hombre, y el hombre Dios o como quiera uno expresarlo.** Y digo elementos diferentes, porque es el reverso de lo que ocurre en la Trinidad; porque allí reconocemos personas distintas para no confundir las *hypostases*, pero no elementos distintos, porque los tres son uno mismo en la Divinidad (*Ep.* 101: PC 37,180).

Esta comparación del dogma trinitario con el cristológico llevará, en el siglo siguiente, a adoptar la fórmula de una **hipóstasis respecto de Cristo;** hay que reconocer que ni Gregorio ni los otros dos Capadocios llegaron a conocer esta fórmula.

Gregorio afirma, además, en términos inequívocos, la unidad de persona en Cristo. Hablando de éste dice: "Se avino a ser Uno compuesto de dos; dos naturalezas que se encuentran en Uno, no dos Hijos" (*Or.* 37,2: EP 1001). Esta unión no fue por gracia; Gregorio acuña la expresión **"unidas en esencia":** κατ' ουσίαν συνηφθαί τε και συνάπτεσθαι (*Ep.* 101,5), que resultó de gran importancia para la evolución ulterior de la doctrina cristológica.

4. Mariología.

Ya mucho antes del concilio de Efeso (431), gracias a Gregorio Nacianceno, el término "theotokos" se convirtió en piedra de toque de la ortodoxia:

Si alguno **no cree que** Santa María es la Madre de Dios (Θεοτοκος), está fuera de la Divinidad. Si alguno afirmare que (Dios) pasó a través de la Virgen como a través de un canal y que no se formó en ella divina y humanamente a la vez (divinamente, porque sin intervención de hombre; humanamente, porque conforme a las leyes de la gestación), es asimismo ateo. Si alguno afirma que se formó primero el hombre y que después se revistió de Dios, también es digno de condenación. Porque eso no sería una generación de Dios, sino una evasión de la generación. Si alguien introduce dos Hijos, uno de Dios Padre y otro de la madre, y no uno solo, pierda también la filiación prometida a los que creen ortodoxamente... Si alguno dice que su carne bajó del cielo, que no es de aquí ni de nosotros, aunque esté por encima de nosotros, sea anatema... Si alguien ha puesto su confianza en El como en hombre sin inteligencia humana, está loco ciertamente y no merece en absoluto salvarse. Lo que no ha sido asumido no ha sido curado; pero lo que está unido a su Divinidad ha sido salvado (*Ep.* 101,4-6: PG 32 178-184).

Este pasaje está demostrando que, para Gregorio, el dogma de la maternidad divina de María es el eje de la doctrina de la Iglesia acerca de Cristo y de la salvación. El nacimiento de Cristo de una virgen lo explica de esta manera: "Gran cosa es la virginidad y el celibato; los veo colocados al mismo nivel de los ángeles y de la naturaleza simple, y me atrevo a decir que también de Cristo; pues, aunque quiso nacer por nosotros que hemos nacido, al nacer de una Virgen decretó la ley de la virginidad, para sacarnos de aquí y suprimir el poder de este

mundo, o, mejor aún, para traspasar un mundo al otro, el presente al futuro" (*Or*. 43,62).

5. Doctrina eucarística.

Gregorio de Nacianzo está firmemente **convencido del carácter sacrificial de la Eucaristía.** Al salir de una enfermedad, escribe así a Anfiloquio, obispo de Iconio: "La lengua del sacerdote que piadosamente se ha ocupado con el Señor levanta a los que yacen enfermos. Cuando, pues, desempeñas las funciones sacerdotales, obra lo que es mejor, y líbranos del peso de nuestros pecados, al tocar la víctima relacionada con la resurrección... Pero, ¡oh devotísimo de Dios!, no dejes de orar y abogar en favor nuestro cuando atraigas al Verbo con tu palabra, cuando con sección incruenta cortes el cuerpo y la sangre del Señor, usando como espada tu voz" (*Ep*. 171). En su *Apologeticus de fuga* llama a la Eucaristía "el sacrificio externo, antitipo de los grandes misterios" (*Or*. 2,95):

Conociendo yo esto, y que nadie es digno del gran Dios, del gran sacrificio y del gran pontífice, si antes no se ha ofrecido a sí mismo a Dios como hostia viva, santa, y no se ha manifestado como razonable obsequio, grato a Dios, y no ha ofrecido a Dios un sacrificio de alabanza un espíritu contrito, que es el único sacrificio que nos pide el que nos ha dado todo, ¿cómo iba yo a atreverme a ofrecerle el sacrificio externo, antitipo de los grandes misterios? (μεγάλων μυστηρίων άντίτυπον; Bac 88,411, trad. J. Solano).

Gregorio de Nisa.

Gregorio de Nisa no fue un extraordinario **administrador y un legislador monástico** como Basilio ni un predicador y poeta atrayente como Gregorio de Nacianzo. Pero como **teólogo especulativo y místico** fue, sin duda, el mejor dotado de los tres

grandes Capadocios. Nació hacia el año 335. Su educación corrió, en gran parte, a cargo de su hermano mayor. San Basilio, a quien llama con frecuencia su maestro. Después de haber sido lector en la Iglesia, se decidió por una carrera mundana, llegó a ser profesor de retórica y contrajo matrimonio. Lo que con el tiempo le movió a retirarse al **monasterio de Ponto, que había fundado San Basilio** en el Iris (cf. *supra,* p.215), fue la influencia de sus amigos, en especial de **Gregorio Nacianceno**. En el otoño del 371 fue elevado a la sede episcopal de Nisa, pueblo insignificante del distrito metropolitano de Cesarea. Aunque recibiera la consagración episcopal contra su voluntad, él no defraudó las esperanzas de Basilio, como hizo Gregorio de Nacianzo. El fue a Nisa y allí permaneció; pero no logró responder a la expectación de su hermano y metropolitano, quien criticó su falta de firmeza en el trato con la gente y su incapacidad para la política eclesiástica (Basilio, *Ep.* 100,58.59.60), por no decir nada de los asuntos económicos. Encontró, además, una oposición violenta por parte de los herejes de aquel lugar, quienes no dudaron en minar su posición con acusaciones, que ellos mismos forjaron, de malversar los fondos de la Iglesia. De resultas, los obispos arrianos y los prelados de la corte se reunieron en sínodo en Nisa el año 376 y le depusieron en su ausencia. El mismo nos ha dejado (*Ep.* 6) una narración llena de vida de la triunfal recepción que le dispensaron cuando volvió a su diócesis a la muerte del emperador arriano Valente, ocurrida el año 378. Un año más tarde asistía al sínodo de Antioquía, que le envió como visitador a la diócesis del Ponto. Estando en su misión fue elegido arzobispo de Sebaste en 380. Aunque muy a disgusto, se vio precisado a administrar aquella diócesis durante algunos meses. El año 381 tomó parte muy relevante en el segundo concilio ecuménico de Constantinopla, al lado de Gregorio de Nacianzo. Volvió a la capital en varias ocasiones más; por ejemplo, a predicar los elogios fúnebres de la princesa Pulqueria en 385 y

de su madre, la emperatriz Flacila, poco después. La última vez que apareció fue el año 385, con ocasión de un sínodo. Murió probablemente es mismo año.

I. Sus Escritos.

De los tres grandes Capadocios, Gregorio de Nisa es, con mucho, el escritor más versátil y el que mayor éxito tuvo. Sus escritos revelan una profundidad y anchura de pensamiento que no tuvieron Basilio y Gregorio de Nacianzo. **Impresionan su actitud comprensiva ante las corrientes contemporáneas de la vida intelectual, su gran capacidad de adaptación y su penetración de pensamiento.**

En su estilo, Gregorio debe más a la sofística contemporánea y se muestra menos reservado en la adopción de sus recursos que los otros Padres Capadocios. En la selección de las palabras sigue a sabiendas a los autores **clásicos.** Hay una acumulación de aticismos, que no le impide, sin embargo, servirse también de la **Koiné y de los Setenta**. Su predilección por la "ecphrasis" y la metáfora, por los juegos de palabras, paradojas y "oxymoron," demuestran hasta qué punto sufrió la influencia de las excentricidades de la retórica griega de su tiempo. Con todo, nunca llegó a dominar el arte. Su estilo carece muchas veces de gracia. Sus frases son demasiado pesadas y sobrecargadas. En sus panegíricos y discursos fúnebres, especialmente en sus tratados polémicos, su dicción aparece llena de fuego y energía, pero adolece con frecuencia de excesivo "pathos" y ampulosidad, de donde resulta difícil para el lector moderno apreciar la hondura de su pensamiento y de su convicción religiosa.

La edición completa de las obras de Gregorio en la colección Migne está muy lejos de ser satisfactoria. La Revolución francesa impidió a los Padres Maurinos el editarlas. La *editio princeps* la publicó en 1615, en París, Morellus. En 1638 apareció una edición ampliada, que es la que reeditó

Migne. W. Jaeger ha estado trabajando en un texto definitivo desde 1908, fecha en que U. von Wilamowitz-Moellendorf, de la Universidad de Berlín, concibió el plan. Hasta ahora lleva publicados seis volúmenes. Contamos, además, con algunas ediciones buenas de tratados particulares. Jaeger ha conseguido por vez primera abrir camino en el intrincado bosque de la tradición manuscrita; ha sido la suya una tarea gigantesca que le ha obligado a examinar cuidadosamente centenares de manuscritos diseminados por todo el mundo. La cuestión de autenticidad no podrá resolverse en muchos casos hasta que él no haya completado su obra.

Las mismas obras ciertamente auténticas plantean un gran problema: su cronología exacta. Los ensayos hechos hasta el momento no permiten hacer más que unas simples conjeturas. Parece, sin embargo, cierto que la mayor parte de sus escritos pertenecen al último período de la vida de Gregorio, a partir del año 379. El problema interesante de su desarrollo interior y de la evolución de su pensamiento no podrá resolverse hasta que no dispongamos de resultados más definitivos.

1. Tratados dogmáticos

La mayor parte de los escritos de este grupo son polémicos contra las herejías de su tiempo.

1. Adversus Eunomium

Gregorio escribió contra Eunomio nada menos que cuatro tratados. El primero, compuesto hacia el año 380, es una réplica al primer libro del Υπέρ της απολογίας απολογία, donde Eunomio, después de catorce años, contestaba a San Basilio (cf. *supra*, p.219). El segundo, escrito poco después, es una refutación del segundo libro de la misma obra de Eunomio. En el tercero, escrito entre los años 381 y 383, refuta un nuevo ataque del jefe arriano contra Basilio. Este último, ya en fecha muy temprana, fue dividido en diez libros. Así es que a su hermano, muerto recientemente (379), le defendió en tres

tratados distintos contra Eunomio. En el segundo concilio ecuménico de Constantinopla del año 381, Gregorio, principal teólogo de la asamblea, leyó los dos primeros tratados a Gregorio de Nacianzo y a Jerónimo (*De. vir. ill.* 128).

Cuando en 383 Eunomio presentó **al emperador Teodosio una "Confesión de fe**" (Εκθεσις πίστεως), Gregorio escribió una crítica detalladísima. Este cuarto tratado contra Eunomio nada tiene que ver con los tres opúsculos o doce libros que escribió en defensa de su hermano.

Por desgracia, el orden de estos doce libros quedó trastornado ya para el siglo VI. Al parecer, el segundo tratado, que ocupa el número dos en la colección de los doce libros, dado su carácter más especulativo, no encontró en los monasterios la misma estima que el resto de los libros y fue por eso sustituido por la refutación de la "Confesión de fe" de Eunomio, obra del mismo Gregorio. Como consecuencia, se perdió la memoria del segundo libro de la colección; así, Focio, en su *Bibl. Cod.* 6-7, sólo habla de dos tratados de Gregorio en defensa de Basilio. Cuando en el siglo IX renació el interés científico, se volvió a descubrir el tratado, pero lo añadieron simplemente al fin de la colección como segunda parte del libro XII (12b), o, en otros manuscritos, como libro XIII. Este fue el orden que se adopto en todas las ediciones impresas del *Contra Eunomio* (Προς Ευνομιον αντιρρητικοι λόγοι), hasta que Jaeger restablecisσ el orden primitivo: 1, 12b, 2-12a.

Esta obra constituye una de las refutaciones más importantes del arrianismo.

2. Adversus Apollinaristas ad Theophilum episcopum Alexandrinum

En este pequeño tratado, dirigido al patriarca de Alejandría (cf. *supra*, p.104), Gregorio pedía a Teófilo que refutara detalladamente el apolinarismo. Rechaza la acusación que esta secta hace a los católicos de creer en dos Hijos de Dios.

Como Teófilo fue consagrado el año 385, este folleto lo tuvo que componer Gregorio en los últimos años de su vida.

3. Antirrheticus adversus Apollinarem

Poco después, Gregorio publicó este tratado, que **es el más importante de todos los escritos antiapolinaristas.** Contiene una réplica vigorosa al libro de Apolinar *Demostración de la encarnación de Dios en la imagen de hombre.* Gregorio trata de la **unión de las dos naturalezas en Cristo y refuta la doctrina herética** según la cual la carne de Cristo bajó del cielo y **el Logos ocupa en Cristo** el lugar del alma humana racional.

4. Sermo de Spirita Sancto adversus Pneumatomachos Macedonianos

Este sermón va dirigido contra los *pneumatómacos* (adversarios del Espíritu). Macedonio, jefe de esta secta y representante principal, de todos los que conocemos, de la doctrina de Arrio sobre el Espíritu, había sido nombrado obispo de Constantinopla después de la deposición de Pablo (un niceno); pero que depuesto, a su vez, por el sínodo de Constantinopla del 360. El sermón fue publicado primeramente por el cardenal Mai el año 1833. Las ideas se asemejan a las de Gregorio. Tenemos pues, derecho a considerarlo auténtico. Mai lo editó juntamente con otro sermón atribuido a Gregorio, *Sermo adversus Arium et Sabellium*, que no se debe a la pluma de Gregorio, y que K. Holl atribuye a Dídimo el Ciego (cf. *supra*, p.93).

5. Ad Ablabium quod non sint tres dii

Gregorio consagró varios tratados a defender y explicar la doctrina de la Iglesia sobre la Trinidad. Uno de ellos es el opúsculo *Que no hay tres dioses*, dedicado a Ablabio, un eclesiástico que planteó la cuestión de por qué no hemos de

hablar de tres dioses, siendo así que reconocemos la **divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.** Ordinariamente se le asigna la fecha del 375. Sin embargo, hay una serie de consideraciones que sugieren una fecha más tardía, probablemente el año 390, porque al principio Gregorio se presenta como un anciano. Advierte que "Dios" es un término que indica **la esencia (ser) y no las personas**. Por tanto, hay que usarlo siempre **en singular con cada uno de los nombres de las personas**. Así, por ejemplo, decimos "Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu santo." Padre, Hijo y Espíritu Santo son tres modos de ser, son tres relaciones, **pero el ser es siempre el mismo,** y, por consiguiente, el término que lo expresa hay que usarlo siempre en singular.

6. Ad Graecos ex communibus notionibus

e] tratado *Sobre nociones comunes* trata de todas las expresiones que se emplean para explicar la Trinidad. Es una refutación basada en los principios lógicos admitidos universalmente. La nueva edición de F. Mueller ha logrado restablecer el texto completo. Hasta ahora faltaban la introducción y la conclusión.

7. Ad Eustathium de sancta Trinitate

Este tratado está dirigido al médico Eustatio y es una refutación de los *pneumatomachi.* Gregorio describe así el punto de ellos y el suyo propio:

Admiten que el poder de la Divinidad se extiende del Padre al Hijo, pero excluyen a la naturaleza del Espíritu de la gloria divina. Tengo que defenderme, pues, en la medida de mis fuerzas, brevemente, contra esta sentencia. Me acusan de innovaciones y apoyan su acusación en que yo confieso tres *hypostases,* y me censuran por afirmar una sola Bondad, un único Poder, una sola Divinidad. En esto no andan lejos de la verdad, pues es cierto que afirmo eso (3-4).

La mayor parte de este tratado se encuentra entre las cartas de San Basilio, como *Ep.* 189; a él se le atribuyó equivocadamente. Esta será quizás la causa de que en la edición de Migne no aparezca entre las obras de Gregorio.

8. Ad Simplicium de fide sancta

Este opúsculo, dirigido al tribuno Simplicio, defiende la Divinidad y la consubstancialidad del Hijo y del Espíritu Santo contra los arrianos, y ataca la interpretación herética que éstos dan de ciertos pasajes de la Escritura. No se conservan la introducción ni la conclusión.

9. Dialogus de anima et resurrectione qui inscribitur Macrina

Este diálogo de Gregorio con su hermana Macrina sobre el alma y la resurrección es una réplica del *Phaedo* de Platón. La conversación tuvo lugar el año 379, poco después de la muerte de su hermano Basilio, cuando Gregorio, de vuelta de un sínodo en Antioquía, visitó a su hermana, que a la sazón era superiora de un convento a la orilla del Iris, en el Ponto, y la encontró moribunda. Gregorio nos cuenta el origen del diálogo en su *Vita Macrinae:*

Y para no causarme depresión de espíritu, apagó los sollozos y trató de alguna manera de disimular la dificultad que tenía de respirar y adoptó una actitud de perfecta jovialidad. Iniciaba ella misma temas agradables de conversación y los sugería por medio de las preguntas que hacía Cuando la conversación nos llevó a mencionar a nuestro gran Basilio, a mí se me derrumbó el alma y la cara se me hundió de tristeza; ella, en cambio, estaba tan lejos de acompañarme en mi dolor y depresión, que tomó ocasión de la mención del santo para la más sublime filosofía. Disertó sobre la naturaleza humana y descubrió el plan divino que se oculta detrás de las aflicciones, tocando, como inspirada por el Espíritu Santo, las cuestiones que se refieren a la vida futura. Lo hizo de tal manera, que mi

alma parecía elevarse con sus palabras casi más allá de los límites de la naturaleza humana y como que se situaba dentro del santuario celeste, conducida como por la mano por sus conocimientos... Y si no temiera dar a mi folleto una extensión desmesurada, narraría todo en su orden: a saber, cómo sus propios razonamientos la elevaban a medida que iba entrando en la filosofía del alma y discurriendo acerca del tema de nuestra vida en la carne y del fin último del hombre y de su condición mortal; de dónde viene la muerte y cuál es el retorno de la muerte a la vida. En todo ello razonaba con claridad y lógica, con gran facilidad de palabra, que fluía como agua que cae de una fuente sin impedimento monte abajo (PG 46,977).

Macrina murió al día siguiente, y Gregorio debió de componer este diálogo inmediatamente después. Las opiniones sobre el alma, la muerte, la resurrección y la restauración final de todas las cosas (apocatástasis), que Gregorio pone en boca de su hermana, son, naturalmente, sus propias ideas. Ella habla como "la Maestra," y el discurso ha recibido muchas veces el título de *Macrina.*

10. Contra Fatum

El pequeño folleto *Contra el Destino* contiene una disputa del autor con un filósofo pagano en Constantinopla el año 382. Gregorio defiende la libertad de la voluntad contra el fatalismo aristotélico. Demuestra lo absurdo de creer que la posición de las estrellas al momento de nacer un hombre determine su suerte.

11. Oratio catechetica magna

Su obra dogmática más importante es la extensa *Catechesis,* que compuso hacia el 385. Es un resumen de la doctrina cristiana, que dedicó a los maestros que cnecesitan de un sistema en sus instrucciones" (prólogo). Constituye de hecho el primer ensayo de teología sistemática, después del *De*

principiis de Orígenes. Gregorio hace una exposición admirable de los principales dogmas y los defiende contra paganos, judíos y herejes. Se propone fundamentar todo el conjunto de las doctrinas cristianas sobre bases metafísicas y no exclusivamente sobre la autoridad deja Escritura. Trata de Dios, de la redención y de la santificación. En la primera parte (c.1-4) se estudia la doctrina sobre Dios uno en tres personas, la consubstancialidad del Hijo con el Padre y la divinidad del Espíritu Santo. En la segunda parte (c.5-32) se discuten Cristo y su misión. Partiendo de la creación del hombre y del pecado original, Gregorio muestra la restauración **del orden primitivo por la encarnación y la redención**. En la tercera parte (c.33-40) se estudian la aplicación de la gracia de redención por los dos sacramentos, Bautismo y Eucaristía, y la condición esencial para la regeneración, que es la fe en la Trinidad.

En líneas generales, **Gregorio depende de Orígenes y de Metodio en gran escala**. Sobre todo, su doctrina universalista sobre los novísimos acusa la influencia del gran Alejandrino. No obstante eso, el manual de dogma de Gregorio fue un éxito, como lo demuestra su gran difusión en la Iglesia oriental.

2. Obras exegéticas

La admiración de Gregorio por Orígenes aparece aún más evidente en sus escritos exegéticos. Sigue los mismos principios hermenéuticos que éste, menos en las dos obras que escribió, a requerimientos de su hermano Pedro, obispo de Sebaste, sobre la narración de la Creación.

1. De opificio hominis

En la primera de ellas se propuso completar las homilías de Basilio sobre el *Hexaemeron* (cf. *supra*, p.226s). En la carta que sirve de introducción dice que, al mandarla a su hermano Pedro como regalo de Pascua, quería añadir al tratado de

Basilio, "Nuestro común padre y maestro," la consideración de la creación del hombre, que falta en el *Hexaemeron*, "no para interpolar su obra con esta inserción, sino para que no parezca que la gloria del maestro empieza a fallar entre los discípulos." Aunque el *De opificio* consiste principalmente en una explicación antropológico-psicológica de Génesis 1,26, no descuida en absoluto el punto de vista teológico, como dice al principio: "El objeto de la investigación que nos proponemos hacer no es pequeño; no cede en importancia a ninguna de las maravillas del mundo; quizás sea mayor que ninguna de las que conocemos, porque ningún otro ser, fuera de la creación humana, ha sido creado a imagen de Dios." Esta obra la compuso Gregorio quizás poco después de la muerte de San Basilio, ocurrida el 1 de enero del 379, o acaso en el último período de su vida.

2. Explicatio apologética in Hexaemeron

La segunda obra sobre la creación la escribió para corregir ciertas interpolaciones falsas del texto bíblico y de la exéresis Basilio y para entregarse al mismo tiempo a especulaciones metafísicas. La compuso evidentemente poco después del *De opificio*, al cual alude el final. Como Basilio (*Hexaem.* 9,80) afirma expresamente que no está interesado en la alegoría y sí solamente en el sentido literal (cf. *supra*, p.227), Gregorio sigue sus huellas escrupulosamente a lo largo de las dos obras con que completó el tratado de su hermano. Hacia el final, afirma con cierta satisfacción que jamás ha desviado el sentido literal de la Biblia hacia una alegoría figurativa (εις τροπικήν αλληγοριαν). Lo cual es tanto más admirable, por cuanto en todas las demás obras se deleita en buscar y encontrar un sentido alegórico detrás de todas las palabras de la Sagrada Escritura.

3. De vita Moysis

En este tratado místico, Gregorio proporciona, bajo la forma de un retrato ideal de Moisés, una guía para la vida virtuosa. Consta de dos partes, que muestran dos tipos distintos de exégesis escrituraria. La primera da un resumen de la vida de Moisés según el Éxodo y los Números. En ella se presta atención, especial al sentido literal. La segunda parte, que es la esencial, es una interpretación **alegórica** (θεωρία), donde el gran legislador y caudillo espiritual de Israel se convierte en símbolo de la migración y ascensión mística del alma hacia Dios. Toda la obra muestra señales de la influencia de Platón y de Filón. Algunas alusiones a su edad avanzada y el contenido de la obra en general bastan a probar que lo escribió hacia 390-392.

La nueva edición de este tratado preparada por J. Daniélou se basa en diez manuscritos que representan las tres familias de la tradición textual, aportando muchas e importantes correcciones.

4. In psalmorum inscriptiones

En sus dos ensayos sobre los títulos de los Salmos. Gregorio desarrolla la idea de que los cinco libros de Salmos constituyen otros tantos pasos en la escala de la perfección fe.1-9) y de que la única finalidad de los Setenta al dar estos títulos es conducirnos a la bondad (c.10-25). Su interpretación alegórica te permite encontrar en la disposición general del Salterio un plan consistente de preceptos ascéticos y místicos. En las ediciones de sus obras se suele agregar a este tratado una homilía sobre 6.

5. Ocho homilías sobre el Eclesiastés

Una exacta interpretación del Eclesiastés comprende ocho sobre homilías sobre Eccl. 1,1 3,13, que se proponen la misma intención mística. Por medio de una interpretación alegórica trata de probar que este libro “verdaderamente sublime y divinamente inspirado” no tiene otro fin que “elevar el espíritu

por encima de los sentidos." Gracias a una renuncia completa a todas las cosas de este mundo que son grandes y espléndidas en apariencia, **el Espíritu guiará a los sentidos a un mundo de paz**.

6. Quince homilías sobre el Cantar de los Cantares

La *Exacta interpretación del Cantar de los Cantares* (Εξήγησις ακριβής είς το ασμα των ασμάτων) es un comentario que consta de quince homilías sobre Cant. 1,1-6,8. En el prefacio defiende, contra algunos escritores eclesiásticos, la necesidad y el derecho de dar una interpretación espiritual de la Escritura, **llámesele tropología o alegoría**. El prólogo se cierra con una gran alabanza de Orígenes, cuya exégesis mística tuvo, sin género de duda, fuerte influencia sobre Gregorio. Sin embargo, Gregorio es un pensador demasiado **profundo e independiente** para seguir servilmente al maestro alejandrino. Sobre Dios, sobre las relaciones de la criatura con Dios, **sobre la acción santificante del Espíritu Santo, tiene él sus ideas propias, que apoya con especulaciones de Plotino**. El Cantar de Cantares representa para él la unión de amor entre Dios y el alma bajo la figura da unas nupcias (*Hom.* 1: PG 44,772). En este aspecto del libro el que se destaca en el comentario Gregorio, en contraste con el de Orígenes, quien en sus homilías sobre este tema (cf. vol.1 p.352) prefiere considerar a la esposa del Cantar como imagen de la Iglesia — interpretación que Gregorio no olvida, pero que relega a segundo término.

7. Sobre la pitonisa de Endor

El opusculito *De pythonissa,* dedicado al obispo Teodosio, trata de 1 Reyes 28,12s, y se propone probar que "la pitonisa de Endor" no vio a Samuel, como pensó Orígenes, sino a un demonio que adoptó la apariencia del profeta.

8. De oratione dominica

El tratado sobre la oración dominical consta de cinco homilías. La primera recalca la necesidad de la oración y el descuido en que la tienen la mayoría de los cristianos. Las cuatro homilías restantes explican las distintas peticiones del Padrenuestro, en general desde el punto de vista moral. La lujuria y la gula son temas favoritos de las censuras de nuestro autor. De cuando en cuando, empezando ya en su primer sermón, olvida el sentido literal en favor de la interpretación mística, y entonces la imagen divina en el alma del hombre se convierte en su tema favorito. El tercer sermón tiene un pasaje muy importante para la doctrina de la Trinidad:

Se sigue de aquí que las características de la persona del Padre no se pueden transferir al Hijo ni al Espíritu; por otra parte, tampoco las del Hijo se pueden acomodar a ninguno de los otros, así como tampoco se puede atribuir al Padre o al Hijo la propiedad del Espíritu. La distinción incomunicable de las propiedades se considera en la naturaleza común. La característica del Padre es existir sin causa. Esto no se aplica ni al Hijo ni al Espíritu; porque el Hijo "salió del Padre" (Io 16,28), como dice la Escritura, y "el Espíritu procede" de Dios y "del Padre" (Io 5,26). Pero así como el ser sin causa, que pertenece exclusivamente al Padre, no se pueda adaptar ni al Hijo ni al Espíritu, así también el ser causado, que es la propiedad del Hijo y del Espíritu, por su misma naturaleza no la podemos considerar en el Padre. Por otra parte, el no ser ingénitos es común al Hijo y al Espíritu; por eso, para evitar confusiones en este punto, hay que buscar la diferencia pura en las propiedades, de manera que quede a salvo lo que es común y, sin embargo, no se mezcle lo que es propio. La Escritura le llama Unigénito del Padre, y esta expresión establece para El su propiedad. Pero del Espíritu Santo se dice también que procede del Padre y se afirma, además, que es del Hijo. Pues dice la Escritura: "Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Cristo" (Rom 8,9). Así, pues, el Espíritu que procede de Dios es

también Espíritu de Cristo; en cambio, el Hijo, que procede de Dios, ni es ni se dice que procede del Espíritu; y esta secuencia relativa es permanente e incontrovertible. Por tanto, no se puede cambiar y cambiar la frase en su sentido, de manera que, así como decimos que el Espíritu es de Cristo, digamos también que Cristo es del Espíritu. Por consiguiente, por una parte, esta propiedad individual distingue con absoluta claridad a uno del otro; por otra parte, la identidad de operación arguye comunidad de naturaleza, quedando de esta manera confirmada en ambos la verdadera doctrina acerca de la Divinidad; es decir, que la Trinidad se cuenta por personas, pero no está dividida en partes de diferente naturaleza.

Krabinger y Oehler retienen como auténtico este pasaje. Sin embargo, hay que decir que falta en bastantes manuscritos y en las ediciones más antiguas. Lo publicó por vez primera, el año 1833, el card. Mai. K. Holl llegó a calificarlo de "falsificación occidental" en favor del *Filioque.* A pesar de todo, todas las apariencias, **su estilo, su teología, la tradición textual,** abonan su autenticidad, como lo ha demostrado de manera convincente F. Diekamp. Sus frases aparecen — a veces al pie de la letra — en otros escritos de Gregorio de Nisa. Aparece ya en la *Doctrina Patrum de Verbi incarnatione* y en el *Codex Vaticanus Graecus* 2066, del siglo VII u VIII, como parte del tercer sermón de Gregorio sobre la oración dominical.

9. De beatitudinibus

Su segundo tratado exegético sobre el Nuevo Testamento es una serie de ocho homilías sobre las bienaventuranzas. Las compara a una escala por medio de la cual la palabra divina nos conduce gradualmente a las alturas de la perfección. Algunas concepciones de Gregorio le recuerdan a uno las *Ennéadas* de Plotino, en particular su doctrina sobre la purificación como medio de deificación. Sin embargo, él ha sabido cristianizar completamente las ideas que ha tomado de los neoplatónicos.

10. Dos homilías sobre 1 Corintios

Existen, además, dos homilías sobre 1 Corintios. La primera es acerca de 1 Cor 6,18 y se encuentra entre los discursos de Gregorio como *Oratio contra fornicarios.* La otra, sobre 1 Cor 15,28, prueba por las palabras de San Pablo la divinidad verdadera del Hijo.

3. Obras ascéticas.

La doctrina espiritual de Gregorio de Nisa se encuentra principalmente **en sus escritos ascéticos**. Estas obras han encontrado en los últimos años la atención que se merecen y bastan por sí solas a justificar el título de *"Padre del Misticismo"* que se ha dado a este gran capadocio. Mientras su hermano Basilio fue el legislador del ascetismo oriental y su hermana Macrina jugó un papel importante en el desarrollo de las comunidades de mujeres. Gregorio completa los esfuerzos de sus hermanos con una doctrina de la espiritualidad. Basilio dio al oriental su organización. Gregorio le inspiró su orientación religiosa característica.

Afortunadamente, para la mayor parte de las obras ascéticas de Gregorio disponemos ahora de la excelente edición críticas basada en más de mil manuscritos, del Harvard Institute for Classical Studies, bajo la dirección de W. Jaeger.

1. De virginitate

El libro de Gregorio *Sobre la virginidad* no es solamente el más antiguo de todos sus tratados ascéticos, sino el primero de todos los que él escribió, pues lo compuso poco después de que Basilio le eligiera obispo el año 370 y antes de ser consagrado para la sede de Nisa el año 371. Gregorio alude a Basilio, en la introducción, como "obispo religiosísimo y padre nuestro," y se refiere a las *Reglas* monásticas de su hermano con las siguientes palabras: "Nuestro tratado recorre todas las reglas

particulares de este género de vida, que obedecen diligentemente cuantos siguen esta vocación, sin caer en la prolijidad, exhortando en términos generales por medio de los preceptos comunes; comprende de alguna manera los preceptos particulares, de suerte que no pasen por alto las cosas necesarias y se evite la excesiva verbosidad." Declara que Basilio "es el único que podría enseñar estas cosas" y que por esta razón le presentará como **el asceta ideal**. "A la verdad, no se le mencionará por su nombre; pero por ciertas indicaciones se verá que hablamos de él. De esta manera, los futuros lectores no pensarán que se da un consejo necio cuando al candidato para esta clase de vida se le manda recurrir a maestros jóvenes." Esta promesa de la introducción, Gregorio la cumple en el capítulo 23, donde aparece Basilio como ejemplo y tutor de ascetas. Hay allí, al principio, una nueva referencia a sus *Reglas:* "Ahora bien, acerca de los detalles de la vida de quien ha escogido vivir según esta filosofía, de las cosas que ha de evitar, de los ejercicios en que ha de emplearse, de las reglas de la continencia, de todo el método de educación y de todo el régimen cotidiano que ayuda a alcanzar este fin, existen manuales en que se enseñan todas estas cosas para utilidad de Quienes gustan conocer con exactitud. Pero la dirección que se da por medio de la práctica es más eficaz que la instrucción verbal. Toda teoría que se presenta ayuna de obras, por muy Cornada que resulte, se asemeja a una estatua inanimada, que ofrece un aspecto de lozanía con sus tintes y colores. En cambio el que obra y enseña, como se dice en cierto lugar del Evangelio, ése es el hombre que realmente vive, es de aspecto hermoso, eficaz y activo. A él es a quien tenemos que acudir."

La virginidad, para Gregorio, como dice en la introducción es **"una puerta de acceso a una vida más santa."** Su poder es tal, que "induce a Dios a participar de la vida del hombre, da alas al deseo del hombre de ascender a cosas celestiales y es lazo de unión entre la naturaleza humana y Dios,

armonizando con su mediación estos extremos tan dispares entre si por naturaleza" (2). Gregorio ve toda la economía divina, toda la cadena de salvación, a la luz de la virginidad. Esta cadena se extiende desde las tres Personas de la Trinidad y las potencias angélicas del cielo hasta el hombre como último eslabón. A Cristo le llama "archivirgen" (άρχιπάρθενος).

El ejemplo impresionante de virginidad **es la Virgen María**. Hay una **encarnación espiritual de Dios en toda alma virginal**: "Lo que ocurrió corporalmente en María sin mancilla, cuando a través de la Virgen brilló la plenitud de la Divinidad que estaba en Cristo, eso mismo ocurre en toda alma que vive vida virginal reglamentada. No es que el Señor se haga presente con presencia corporal, pues "ya no conocemos a Cristo según la carne," como dice (el Apóstol; 2 Cor 5,16): pero mora en ella espiritualmente y trae consigo al Padre, como dice el Evangelio en alguna parte" (2). **La virginidad es la base de todas las virtudes**: "Póngase como fundamento de la vida virtuosa el amor a la virginidad, y sobre esta base levántense todas las obras de virtud" (17). La virginidad es, en realidad, la preparación para la visión de Dios: "Se ha probado también que el alma no puede unirse al Dios incorruptible más que haciéndose ella misma pura mediante la incorrupción, de modo que por medio de esta semejanza alcance aquello a que se asemeja, colocándose como espejo ante la pureza de Dios, y de esta suerte, por la participación y el reflejo del Arquetipo de toda belleza, se modele a sí misma" (11). "La verdadera virginidad y el deseo de la incorrupción nos conducen a este fin, a saber: poder, mediante ellas, contemplar a Dios" (11).

Gregorio sabe, naturalmente, que la virginidad no se puede alcanzar solamente con esfuerzos humanos; que ha de apoyarse en la gracia: "Pertenece solamente a aquellos cuyos esfuerzos por alcanzar este objeto de noble amor se ven favorecidos y ayudados por la gracia de Dios" (1). Siendo

casado, Gregorio siente pena por hallarse excluido de este estado de virginidad:

¡Ojalá me resulte también a mí de algún provecho este esfuerzo! Hubiera puesto las manos a la obra con mayor ilusión en este estudio, y hubiera trabajado con cariño, si hubiera tenido esperanza de participar, como dice la Escritura, de los frutos del cultivo y de la era. Tal como están las cosas, este conocimiento que yo tengo de la belleza de la virginidad es en cierto modo vano e inútil para mí, como suelen ser las mieses para el buey que a ellas se dirige con bozal, o como el agua que se despeña por el precipicio para el hombre sediento que no puede alcanzarla. Dichosos los que pueden escoger lo mejor y no están bloqueados por haberse entregado a la vida secular, como lo estamos nosotros, a quienes un abismo nos separa ahora de la gloria de la virginidad (3: PG 46, 325B).

Si, al menos, antes de que llegue la experiencia, pudieran aprender lo que les enseñará la experiencia, o si uno que está ya dentro de esta vida, por medio de alguna conjetura, pudiera contemplar la realidad, ¡qué carrera veríamos de los que desertan el matrimonio por la vida virginal! (3: PG 46,328C).

En ni capítulo 20 compara entre sí las dos especies de matrimonio, el terreno y el espiritual, que no pueden coexistir en la misma alma: “Nuestras potencias apetitivas tampoco poseen una naturaleza tal que puedan, a la vez, dedicarse a los placeres corporales y buscar el matrimonio espiritual. No se puedan alcanzar estas dos metas con el mismo género de vida. Los agentes de una unión son la continencia, la mortificación de las pasiones, el desprecio de todo lo carnal; en cambio, los agentes de la cohabitación corporal son todo lo contrario... Presentándose a elección los dos matrimonios, no pudiendo contraer los dos, pienso que es de hombres sensatos no errar en la elección de lo que más les conviene... El alma que se adhiero al Esposo inmortal posee el amor de la verdadera Sabiduría, que es Dios” (20).

En estas y en otras ideas semejantes, Gregorio sigue las huellas de Orígenes y de Metodio. El uso frecuente y consciente que hace de términos filosóficos demuestra que, para él, la vida ascética es la realización de los sueños de los filósofos de la antigua Grecia respecto de la *vita contemplativa.*

El gran número de manuscritos de este tratado prueba que fue muy leído en la Edad Media. La primera edición impresa apareció en Amberes, el año 1574, por obra de Johannes Livineius, mucho antes de que Morellus publicara en París, en 1615, la *editio princeps* de las obras de Gregorio.

J. P. Cavarnos, autor de la edición más reciente, ha demostrado que Gregorio continuó haciendo adiciones a su tratado favorito aun después de haberlo dado a la luz pública. Resultaron dos versiones con ligeras diferencias entre sí. Así se explican algunas variantes que encontramos en los manuscritos. Cavarnos opina (p.237) que la carta que sirve de introducción y la *capitulatio* pertenecen a la última revisión. Es Posible que el subtítulo del tratado, Προτρεπτική επιστολή εις τον κατ᾽ άρετήν βίον, se refiera ïnicamente a la epístola introductoria.

2. Quid nomen projessiove Ckristianorum sibi velit

Su tratado *¿Qué significan el nombre y la profesión de los cristianos?* se presenta como una carta dirigida a un tal Armonio. No se trata de un artificio literario, pues Armonio le había escrito, efectivamente, varias veces. Como compara a su corresponsal con el plectro que ha hecho sonar las cuerdas de su vieja lira, podemos deducir que Gregorio lo escribió en los últimos años de su vida. Define la profesión cristiana como “la imitación de la naturaleza divina.” Se adelanta a la objeción de Armonio de que eso seria “demasiado elevado para la bajeza de nuestra naturaleza,” y aprovecha la ocasión para tocar una de las enseñanzas fundamentales de su teología de la vida espiritual, a saber: la doctrina del hombre como imagen de Dios:

Que nadie vaya a rechazar la definición por exagerada y porque excede la humildad de nuestra naturaleza, pues no ha salido de los límites de la naturaleza. Si alguno considerara el estado primitivo del hombre, se percataría, por las enseñanzas de las Escrituras, que la definición no ha excedido la medida de nuestra naturaleza, por cuanto que la condición primera del hombre fue a imitación de la semejanza de Dios. Así comenta sobre el hombre Moisés, cuando dice: "Dios hizo al hombre, a imagen de Dios lo hizo" (Gen 1,27). La profesión del cristianismo es, pues, restablecer al hombre en su felicidad original. Si antiguamente el hombre fue imagen de Dios, quizás no ha sido un despropósito la definición que hemos dado cuando hemos afirmado que el cristianismo es imitación de la naturaleza divina (244C-D).

3. De perfectione et qualern oporteat esse Christianum

Este opúsculo va dirigido al monje Olimpio, quien le había pedido una orientación para alcanzar la perfección **"mediante la vida conforme a la virtud."** Se basa enteramente en los grandes textos cristológicos de San Pablo, a quien Gregorio considera como el guía más seguro del cristiano en sus esfuerzos por imitar a Cristo. Contempla la santificación, no ya solamente en términos de libre albedrío, sino en función de las operaciones de Cristo en el alma. Así, Gregorio habla de Cristo como poder y sabiduría de Dios, como la paz del alma, como la verdadera luz, como redención, como Pascua nuestra y Sumo Pontífice, como propiciación, como resplandor de la gloria de Dios y sello de su substancia, como alimento y bebida espiritual, como la roca, como el fundamento y piedra angular de la fe, como imagen de Dios invisible, como cabeza del cuerpo de la Iglesia, como primogénito de la creación, primogénito entre los muertos, primogénito entre muchos hermanos, como mediador entre Dios y los hombres, como Hijo unigénito, como Señor de la gloria, como principio del ser, como rey de justicia y de paz.

Se discuten todos estos nombres de Cristo. El autor distingue entre primogénito y unigénito, y toca cuestiones cristológicas. El tema *Sobre la perfección* recibe aquí un estudio más completo que en la carta a Armonio. Gregorio concluye el tratado con estas palabras: "La verdadera perfección nunca está quieta, sino que siempre va creciendo hacia lo mejor: la perfección no está limitada por ninguna frontera" (285C-D). Parece que este tratado lo compuso después que la carta a Armonio. El destinatario es el mismo Olimpio a quien dedicó Gregorio su *Vida de Macrina.* La forma epistolar no es más que una ficción literaria.

4. De instituto Christiano

W. Jaeger nos ha dado la primera edición completa de este tratado, que hasta ahora sólo se conocía bajo la forma de un extracto muy deficiente del periodo bizantino, publicado por Migne (PG 46,287-306) con el título *De proposito secundum Deum et exercitatione iuxta veritatem el ad religiosos qui proposuerant quaestionem de pietatis scopo.* Migne emplea el título *instituto Christiano* en el encabezado de las páginas. El título griego es Περί του κατά Θεον σκοπού και της κατά άλήθειαν ασκήσεως. Como la segunda parte de este tratado coincide con la segunda parte de la llamada "Gran Carta" de Macario (cf. *supra,* p.174), se pensó que el *De instituto Christiano* era espurio y que lo que aparece como parte segunda no era más que una copia de aquella carta. Al descubrirse la obra entera ha quedado probada la prioridad del *De instituto Christiano.* De esta manera se ha arrojado mucha luz sobre el "problema de Macario" y estamos mucho más cerca de una solución.

Este ensayo de Gregorio tiene una importancia grandísima. Es por lo que parece, su última declaración sobre la naturaleza del ascetismo y nos revela la quintaesencia de su pensamiento. Jaeger (p.119) está convencido de que lo compuso

los últimos años de su vida, después del 390. Utiliza en gran escala sus escritos anteriores, desde el *De virginitale* hasta el *De vita Moysis*, que están separados entre sí por un cuarto de siglo y aportan la mayor parte de su contenido. Combina, pues, todas las ideas maestras del gran platónico cristiano en un conjunto perfecto y armónico. Gregorio advierte que lo escribió seleccionando de "los frutos dados previamente por el Espíritu" (p.42,17). Por consiguiente, la obra representa la cima del pensamiento espiritual de Gregorio.

El mismo nos da un breve resumen de su contenido (41 10-24) cuando menciona la ocasión que le llevó a componerlo. Algunos monjes le habían pedido (1) un resumen de su doctrina sobre el verdadero objeto de la vida contemplativa y sobrios medios para alcanzarla, (2) consejos para los superiores sobre el modo de guiar a sus comunidades e (3) instrucción sobre los ejercicios con que han de preparar sus almas pan recibir al Espíritu.

Fue bajo esta forma admirable como penetraron las enseñanzas de Gregorio en el mundo monástico e influyeron en el sistema educacional del Oriente. La intención del autor es armonizar el concepto de la gracia con la tradición ética helenística y con el ideal clásico de la virtud (αρετή). Las raíces de su "filosofía cristiana" se hunden en el platonismo y en la Stoa; pero él consigue engendrar algo que es totalmente nuevo con este enlace del cristianismo con el helenismo.

Se cuenta sólo con cinco manuscritos como base de la nueva edición. Tres de ellos remontan a un manuscrito del abad Arsenio, del año 911, que va no existe por desgracia. Un arquetipo más antiguo, del siglo IX, está representado por un manuscrito de Tesalia, que ahora se encuentra en Milán.

5. De castigatione

De todos los tratados ascéticos, éste es el más corto. Tiene también un interés un tanto limitado por causa del tema.

Su título exacto, *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt,* se explica porque va dirigido a aquellos miembros del rebaño de Gregorio que estaban "molestos sobremanera por las amonestaciones de su maestro" y se habían alejado de la Iglesia por esta razón.

6. Vita Macrinae

En la introducción de su *De virgnitate* escribe Gregorio: "Todos nosotros nos sentimos inclinados a abrazar con el mayor entusiasmo un género de vida cuando vemos algunas personalidades que ya han conseguido renombre llevando esa vida. Por esta razón hemos hecho la necesaria mención de los santos que han alcanzado su gloria en el celibato." Fiel a este principio, como lo afirma él mismo, compuso la *Vida de Macrina,* su querida hermana, para que el ejemplo de "quien alcanzó la más alta cima de humana virtud por medio de la filosofía (δια φιλοσοφίας), no caiga en olvido, sino que sirva de provecho a otros." Así, pues, su biografía de Macrina, escrita a petición del monje Olimpio poco después de la muerte de la santa, ocurrida en diciembre del 379, pertenece decididamente al grupo de las obras ascéticas a pesar de su forma literaria. Presenta a Macrina como modelo de perfección cristiana, que han de imitar aquellos a quienes anime la misma ambición. El autor insiste en su intención de dar una descripción detallada y fidedigna de su vida y de excluir, por esta razón, todo lo que no se funde en un conocimiento directo y en informaciones personales. Describe, en un lenguaje simple y conmovedor, la afición de Macrina a la lectura de la Escritura y cómo ayudó a su madre a criar a sus hermanos y hermanas más jóvenes. No olvida la influencia que ejerció sobre Basilio. Narra con todo candor la forma en que rescató a Basilio para la vida ascética:

Cuando ya la madre había encontrado colocación honrosa para las demás hermanas, volvió el hermano de Macrina, el gran Basilio, después de un período largo

transcurrido en las escuelas practicando la retórica. Ella le juzgó engreído por demás con el orgullo de la oratoria y que despreciaba las dignidades, creyéndose superior a los ilustres magistrados. Macrina lo atrajo hacia la meta de la filosofía con tal rapidez, que olvidó las glorias de este mundo, despreció la fama de la elocuencia y abrazó esta vida de trabajo, donde cada uno trabaja con sus propias manos, en pobreza perfecta, que le dejó expedito el camino hacia la vida de virtud (27s).

Gregorio se supera a sí mismo cuando pinta a su hermana como modelo de madre espiritual en el convento situado a orillas del río Iris. Macrina cultiva, con la palabra y el ejemplo, la vida angelical que comparte con sus hijas en religión. Estaba dotada de un admirable conjunto de dones naturales y sobrenaturales para la dirección de mujeres entregadas de todo corazón a Dios y al prójimo. El obispo de Nisa hace una descripción emotiva de la última conversación que sostuvo con su santa hermana. En su diálogo *De anima el resurrectione* (cf. *supra*, p.274) se sirvió de esta escena como marco para su doctrina sobre la resurrección. En la *Vida de Macrina*, la muerte aparece como la coronación de la esposa de Cristo. La *Vita* es una joya de la literatura hagiográfica antigua y, a la vez, una fuente histórica importante para la vida de los dos grandes Capadocios, Basilio y Gregorio de Nisa. Suministra, además, noticias interesantes sobre las costumbres eclesiásticas, litúrgicas y monásticas del siglo IV.

El número crecido de manuscritos es una prueba de la estima en que fue tenida. Su último editor, V. Woods Callahan, ha demostrado que algunos provienen de un monasterio donde el recuerdo de Santa Macrina no se eclipsó nunca. La *editio princeps* la publicó en 1618 J. Gretser, S. I. No aparece en la primera edición impresa de las obras completas, hecha en París el año 1615 por Morellus; pero fue incorporada ya a la edición ampliada que se publicó en 1638.

4. Discursos y sermones

Además de las homilías que hemos mencionado arriba (p.279ss), existe una colección de sermones y discursos, que, aunque no numerosos, exhiben una gran variedad de temas. Revela en ellos, más aún que en los demás escritos suyos, su afición por la ornamentación retórica. La cronología de los sermones ha sido estudiada con gran diligencia por J. Daniélou.

1. Sermones litúrgicos

La mayor parte están consagrados a las festividades del año eclesiástico. Uno de ellos, *In diem luminum sive in baptismum Christi* (PG 46,577-600), lo pronunció probablemente el día de Epifanía del 383. El sermón *In sanctum Pascha el in resurrectionem* (PG 46,652-681) lo predicó el domingo de Pascua del 379; dice relación a su tratado *Sobre la creación del hombre,* que compuso en los meses precedentes (cf. supra, p.276). De los cinco sermones pascuales *In sanctum Pascha sive in Christi resurrectionem* (PG 46,599-690), sólo parecen auténticos el primero, el tercero y el cuarto. El primero lo pronunció el día de Pascua del 382. Viene luego el sermón *In ascensionem Christi* (PG 46,690-4), que predicó el 18 de mayo del 388; constituye el primer testimonio atendible en favor de la fiesta de la Ascensión como distinta de Pentecostés. Es del mismo mes y año (28 mayo del 388) el *De Spiritu Sancto in P entecosten* (PG 46,696-701). El sermón de Navidad *In natalem Christi* es de suma importancia para la historia de la fiesta de Navidad; lo pronunció el 25 de diciembre del 386. H. Usener negó su autenticidad (*Weihnachtsfest* p.247); la defendió, en cambio, K. Holl (*Amphilockius v. Ikon,* p.231), encontrando el consentimiento general.

2. Panegíricos sobre mártires y santos

De los dos *Sermones sobre San Esteban* (PG 46,701-721), el primero defiende (1) la divinidad del Espíritu Santo,

contra los que objetaban que, al momento de su muerte, el mártir vio solamente dos Personas de la Divinidad, y (2) la divinidad del Hijo contra una interpretación arriana de las palabras "de pie a la diestra del Padre." Pronunció este sermón el 26 de diciembre del año 386, y el segundo (PG 46,721-736) al día siguiente.

El extenso *Panegírico sobre Gregorio Taumaturgo* (PG 46, 893-958) describe los grandes logros obtenidos por el Santo en las ciencias sagradas, en filosofía y en retórica, y le compara con Moisés. En su *Elogio de Teodoro Mártir* (PG 46, 735-748) ruega al mártir que salve al Imperio de una invasión que destruiría santuarios y altares. Gregorio lo pronuncio el 7 de febrero del 381 en Euchaita, donde estaba el *martyrion* de este Santo. Describe el lugar con todo detalle (PG 46, 737-740). De los tres *Sermones sobre los cuarenta mártires*, los dos primeros (PG 46,749-772) los predicó en Sebaste, lugar de su martirio, en su capilla, el 9 y el 10 de marzo del 383; el tercero (PG 46,775-786), que pronunció en Cesarea el 9 de marzo del 379, narra la historia de sus padecimientos.

3. Discursos fúnebres

Hablando en rigor, no hay más que tres discursos fúnebres de Gregorio de Nisa, los tres pronunciados en Constantinopla a los treinta días de los respectivos funerales. El haber sido invitado a predicar estos sermones en la capital, con preferencia sobre figuras relevantes de su tiempo, demuestra la gran fama de que gozaba como orador. Los discursos adoptan la forma de una *consolatio* cristiana, cortada según el patrón del παραμυθικός *λόγος* de los antiguos retóricos, como lo ha demostrado J. Bauer. El primero fue por el obispo Melecio de Antioquía (PG 46,851-864), que murió en mayo del 381, estando tomando parte en el segundo concilio ecuménico de Constantinopla. El segundo fue por la princesa Pulquería, hija única de Teodosio el Grande; su muerte ocurrió el 385, cuando

contaba sólo seis años de edad (PG 46,864-877). El último de los tres (PG 46,877-892), pronunciado el 15 de septiembre del 385, es el discurso fúnebre de la emperatriz Flaccila, mujer de Teodosio, que murió poco después que su hija.

El discurso sobre su hermano Basilio (PG 46,787-818) es auténtico, pero no se le puede calificar como discurso fúnebre. Lo pronunció en algún aniversario de la muerte de Basilio: pero es difícil determinar si en el primero, en el segundo o en el tercero. J. Daniélou opina que lo predicó en Cesarea el 1 de enero del año 381, y parece que está en lo justo. Está consagrado enteramente a alabar a Basilio, sin mezcla alguna de *threnos* o de *paramythia;* por eso habría que clasificarlo entre los *encomia.* Gregorio compara a su gran hermano con San Juan Bautista y con San Pablo. Su empeño principal es que se introduzca en el Martirologio una fiesta en su honor, pues está convencido de que Basilio era un santo. Han defendido la autenticidad del discurso H. Delehaye y K. Holl, contra H. Usener.

El sermón sobre San Efrén Siro exalta la figura de este ilustre Santo (PG 46,819-850) y le compara con San Basilio. Hay que catalogarlo también como un *encomium.* Sin embargo, su autenticidad despierta serias dudas.

4. Sermones morales

Los sermones más naturales, sin ninguna afectación, son los que tratan de temas morales. Dos llevan por título *De pauperibus amandis et benignitate complectendis.* Pronunció el primero (PG 46,455-469) en marzo del 382; el segundo (PG 46, 472-489), al parecer, en marzo del 384.

En el discurso contra los usureros, *Contra usurarios* (PG 46,433-453), se alude expresamente a otras frases de Basilio sobre el mismo tema. Condena la usura, porque quebranta todas las leyes de la caridad. Parece que lo pronunció en marzo del 379.

En *Adversus eos qui differunt baptismum* (PG 46,415-432) se esfuerza con gran celo por disuadir a los catecúmenos de que difieran su bautismo con peligro de morir en pecado. Alude una y otra vez al bautismo de Cristo en el Jordán, tema de la Epifanía, que era, después de Pascua, la fecha solemne de los bautismos en el Oriente. Lo pronunció en Cesarea el 7 de enero del 381.

5. Sermones dogmáticos

El sermón dogmático más importante es la *Oratio de deitate Filii et Spiritus Sancti* (PG 46,553-576). Gregorio compara a los herejes de su tiempo con los estoicos y epicúreos del tiempo de San Pablo; refuta algunas de sus ideas sobre la Trinidad, defiende la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo y alaba la fe de Abrahán. Este discurso lo pronunció en el sínodo de Constantinopla en mayo del 383. Lo citaron con frecuencia y lo tuvieron en gran estima los escritores posteriores de la Iglesia griega.

La divinidad del Espíritu Santo es, una vez más, el tema de un breve discurso que se llama comúnmente *In suam ordinationem* (PG 46,544-553). O. Bardenhewer (vol.3 p.205) opina que lo pronunció en el sínodo de Constantinopla el año 394. Si fuera así, seria, que sepamos, su último discurso, pues Gregorio murió poco después. Sin embargo, parece más probable que lo pronunciara en el concilio de Constantinopla en mayo del 381. Los temas teológicos del discurso son los mismos que los del concilio. Alude especialmente a los *pneumatomachoi;* hay todavía otras razones en favor de esta fecha, como lo ha demostrado J. Daniélou.

5. Cartas

La nueva edición de G. Pasquali registra treinta cartas. Dan una idea de la variedad de los intereses y de las relaciones de Gregorio. Algunas, como *Ep.* 9.11.12.28, no pasan de ser

simples notas de carácter social. Otras son para introducir o interceder por algunas personas; por ejemplo, *Ep.* 7 y 8. Algunas tratan de cuestiones teológicas. La *Ep.* 5, por ejemplo, contiene una breve defensa de la doctrina de la Trinidad. La *Ep.* 24 está dedicada a exponer la unidad de substancia y trinidad de personas en Dios. Según las recientes investigaciones de Cavallin, la *Ep.* 38 de San Basilio, que es idéntica a la que aparece también como escrita por Gregorio de Nisa a su hermano Pedro, obispo de Sebaste, pertenece a Gregorio de Nisa, aun cuando en el concilio de Calcedonia (451) la atribuyeran a Basilio. Discute con todo detalle la diferencia entre *ousia* e *hypostasis.* Leoncio de Bizancio y Juan Damasceno citan pasaje de la *Epistola ad Philippum monachum* que ya no existe en el original griego. El fragmento trata de las dos naturalezas de Cristo, y, después del cuidadoso estudio de G. Bardy, hay razón para considerarlo auténtico. G. Mercali descubrió una versión latina completa de la carta.

La *Ep* 4 explica con razones místicas por qué la fiesta de Navidad coincide con el solsticio de invierno y no con el equinoccio de primavera.

Dos cartas suyas dieron lugar a vivas controversias entre católicos y protestantes en los siglos XVI y XVII: la *Ep.* 2, que pone en guardia contra las peregrinaciones de ascetas, hombres y mujeres indistintamente, a Tierra Santa, y la *Ep.* 3, dirigida a tres piadosas mujeres que vivían en Tierra Santa: Eustatia, Ambrosia y Basilisa, donde narra la impresión profunda que produjo en él la vista de los santos lugares cuando visitó Palestina en su viaje a Arabia. Habla con pena de la situación miserable que reina en Tierra Santa, y les advierte que, a pesar del ambiente santificado en que viven, no están inmunisados contra el contagio del vicio y de la herejía.

La *Ep.* 2, por una parte, es un testimonio vivo de la popularidad de que gozaban las peregrinaciones, y, por otra, protesta contra su exagerada estima. Se dirige principalmente a

los que han abrazado la "vida superior," la "vida conforme a la filosofía." Les aconseja que se abstengan de emprender tales viajes, en primer lugar porque el Señor en sus enseñanzas no las prescribe en ninguna parte como necesarias para la salvación: "Cuando el Señor invita a los bienaventurados a la herencia del reino de los cielos, no enumeró entre sus buenas obras una peregrinación a Jerusalén. Cuando proclama sus bienaventuranzas, no nombra entre ellas este género de devoción." En segundo lugar, estas peregrinaciones están atestadas de peligros, especialmente para las mujeres y para "los que han ingresado en la vida perfecta." En tercer lugar: "¿Qué mayor provecho saca el que llega a esos lugares como si Nuestro Señor siguiera viviendo corporalmente allí hasta nuestros días y, en cambio, se hubiera alejado de nosotros, o como si el Espíritu Santo se diera en abundancia en Jerusalén y fuera incapaz de llegar hasta nosotros? Por el contrario, si se puede realmente deducir la presencia de Dios de las cosas visibles, podría uno pensar con más derecho que El mora en la nación capadocia más que en ningún otro lugar del extranjero. Porque ¡cuántos altares hay aquí en que se glorifica el nombre de nuestro Dios! Difícilmente se podrían contar tantos en el resto del mundo."

Gregorio confiesa que él, personalmente, no experimentó ningún aumento de fe de resultas de su propia peregrinación:

Ya antes y después de nuestro viaje a aquel lugar confesábamos que el Cristo que se manifestó es verdadero Dios, sin que disminuyera la fe ni aumentara después. Que se había hecho hombre por la Virgen, ya lo sabíamos antes de Belén. Antes de ver su sepulcro ya creíamos en su resurrección de entre los muertos. Sin haber visto el monte de los Olivos, ya confesábamos que su ascensión a los cielos fue real. El único provecho que sacamos de nuestro viaje es que llegamos a comprender, por comparación, que nuestros propios lugares son mucho más santos que los del extranjero... El cambiar de lugar no acerca a Dios. Dondequiera que estés, Dios venrá a ti si la

morada de tu alma se encuentra en condiciones, de forma que el Señor pueda habitar y pasearse dentro de ti. Mas si tienes tu hombre interior lleno de malos pensamientos, aunque estuvieres en el Gólgota, aunque te hallares sobre el monte de los Olivos y aunque estuvieres sobre el monumento de la Resurrección, estarás tan lejos de recibir a Cristo dentro de ti como los que no le han confesado desde el principio.

Las dos cartas, la 2 y la 3, parecen escritas hacia el año 383. Algunos escritores católicos, como el cardenal Belarmino y el jesuita Gretser, pusieron en duda la autenticidad de la *Ep.* 2. Hoy día se acepta generalmente como germina.

La *Ep.* 25, dirigida a Anfiloquio de Iconio, tiene grandísimo valor para la historia de la arquitectura y del arte cristiano. Describe detalladamente un *martyrion* en cuya construcción estaba interesado Gregorio; pide a Anfiloquio que le procure algunos obreros. El santuario ha de ser cruciforme, conforme al tipo de arquitectura eclesiástica contemporánea, según dice Gregorio. Prefiere una bóveda que se sostenga a sí misma y no una que descanse sobre apoyos. Las columnas y los capiteles han de estar esculpidos en estilo corintio. Se mencionan las distintas clases de materiales, ladrillos cocidos a fuego, mármoles, piedras que se encuentran en los alrededores, madera. Se discuten los diseños y la ornamentación de los paneles. Todo ello hace de la carta una fuente preciosa de la arqueología cristiana.

II. Aspectos Teológicos.

Si comparamos a Gregorio de Nisa como teólogo con los otros dos Capadocios, Basilio y Gregorio, salta a la vista su superioridad. A él se debe, después de Orígenes, la primera exposición orgánica y sistemática de la fe cristiana. Sus especulaciones doctrinales tienen un alcance muy superior a las controversias de su tiempo y son una contribución al progreso de la teología como tal.

1. Filosofía y teología

Ningún otro Padre del siglo IV hizo **un uso tan vasto de la filosofía como Gregorio**, en su empeño por hacer más asequibles a la inteligencia humana los misterios de la fe. Compara la filosofía con la Esposa del Cantar de los Cantares, **porque nos enseña la actitud que hemos de adoptar ante lo divino** (*In Cant. cant. hom.* 6: PG 44,885B). No duda, es verdad, en criticar a la filosofía pagana y en compararla con la hija del estéril y sin hijos del Rey egipcio (2,1-10):

La filosofía pagana es verdaderamente estéril; siempre a punto de parir, **pero nunca acaba de dar a luz un ser vivo.** ¿Qué fruto ha producido la filosofía que esté a la altura de tan grandes dolores? ¿No es verdad que todos [sus frutos] son vacíos, imperfectos, y se malogran, como abortivos que son, antes de llegar a la luz del conocimiento de Dios? (*De vita Moysis* 2,11: PG 44,329).

Sin embargo, considera como un deber hacer un uso discreto de la sabiduría pagana. De la misma manera que los tesoros de los egipcios en manos de los hijos de Israel estaban destinados a servir para fines más elevados, así también hay que rescatar la sabiduría de la esclavitud de la filosofía pagana para emplearla en el servicio de la vida superior de la virtud:

Hay algo, en verdad, en la filosofía pacana que no debe rechazarse y que merece que lo apropiemos con el propósito de engendrar la virtud. En efecto, la filosofía ética y natural bien puede convertirse en esposa, amiga y compañera de la vida superior, con tal de que sus partos no traigan ninguna polución extraña (*De vita Moysis* 2,37-8: PG 44,336-7).

En esto y en toda su actitud frente a la filosofía, **Gregorio se muestra fiel seguidor de Orígenes** (cf. vol.1 p.343). Naturalmente, Gregorio sabe muy bien que la filosofía no puede ser absoluta ni independiente: “No nos está permitido afirmar lo que nos plazca. **La Sagrada Escritura es, para**

nosotros, la norma y la medida de todos los dogmas. Aprobamos solamente aquello que podemos armonizar con la intención de estos escritos" (*De anima el resurr.:* PG 46,49B). La Sagrada Escritura es, según él, **"la guía de la razón"** (*Contra Eunom.* 1,114. 126), "el criterio de la verdad" (ibid., 107) y supone una ventaja sobre la sabiduría de los paganos (*De anima et resurr.:* PG 46,46B). En consecuencia, **"todo lo que era útil se lo apropió; lo que no era de provecho lo descartó"** (*De vita Ephraem Syr.:* PG 46,82B); así describe Gregorio la actitud de Efrén y la suya misma frente a la filosofía pagana.

La frecuencia con que recurre Gregorio al saber profano ha desorientado a algunos sabios, hasta el punto de que no aprecian debidamente sus logros en teología, interpretan falsamente su actitud esencialmente cristiana y exageran su relación estrecha con Platón. Así, por ejemplo, Cherniss (p.62) no duda en afirmar que, "fuera de unos pocos dogmas ortodoxos que no pudo tergiversar, Gregorio no hizo otra cosa que aplicar nombres cristianos a doctrinas de Platón, y a eso llamo teología cristiana" — una exageración que demuestra una falta de comprensión para con un gran pensador cristiano y para el lugar que ocupa en la cadena de la tradición patrística — Si bien es verdad que fue Platón el que más profunda influencia ejerció sobre Gregorio, sobre su educación, sobre sus perspectivas, sobre su terminología y sobre su manera de abordar los problemas, sin embargo no es él, en manera alguna, la base única del sistema de Gregorio. El neoplatonismo, en especial Plotino, dejó marcadas huellas en sus enseñanzas. Tamban aparecen ciertos elementos estoicos en su doctrina ética. Pero a la hora de determinar los diversos factores que influyeron en él hay que tener en cuenta que mucho de lo que es platónico o neoplatónico en Gregorio de Nisa había pasado a ser, para esas fechas, propiedad común de todas las escuelas de filosofía El gran mérito de la investigación llevada a cabo por J. Daniélou sobre las relaciones de Gregorio con Platón sigue siendo el

haber demostrado, por una parte, la dependencia literaria, pero, por otra, la completa metamorfosis cristiana del pensamiento de Platón.

En cuanto al método, Gregorio ha prestado más atención que Basilio y Gregorio Nacianceno a la *ratio theologica.* Es su convicción que debe hacer uso de la razón para probar, en lo posible, aun los más profundos misterios de la revelación. Sin embargo, en todos estos esfuerzos por profundizar en la fe por medio de la inteligencia se deja guiar por la tradición de los Padres: "Si es que nuestro razonamiento no está a la altura del problema, hemos de mantener siempre firme e inmóvil la tradición que hemos recibido de los Padres por sucesión" (*Quod non sint tres dii:* PG 45.117).

2. Doctrina trinitaria

En sus esfuerzos por conciliar la Trinidad y la Unidad, Gregorio sigue, por una parte, las huellas de Platón, y por otra anticipa el realismo extremo de la Edad Media. En el párrafo con que empieza su tratado *Que no hay tres dioses* escribe:

Decimos en primer lugar que la costumbre de llamar en plural a los que no están divididos por naturaleza con el nombre mismo de la naturaleza y decir que son "muchos hombres" es un abuso; sería lo mismo que decir que hay "muchas naturalezas humanas..". Así, pues, hay muchos que participan de la misma naturaleza—por ejemplo, discípulos, o apóstoles, o mártires —, pero un solo hombre en todos ellos; porque, como ya se ha dicho, el término "hombre" no se refiere a la naturaleza del individuo como tal, sino a la que es común... Por esta razón sería mucho mejor que corrigiéramos la costumbre que se ha introducido entre nosotros y no extendiéramos en adelante a la multitud el nombre de la naturaleza, con peligro de proyectar este yerro sobre la doctrina teológica (PG 45,117-120).

Aquí parece que, por influjo de la doctrina platónica de las ideas, Gregorio admite, aun en los seres infinitos, la unidad

numérica de esencia o naturaleza. Confunde lo abstracto, que excluye la pluralidad, con lo concreto, que excluye la pluralidad, cuando dice que "hombre" designa la naturaleza y no el individuo, y que a Pedro, Pablo y Bernabé se les habría de llamar un hombre y no tres hombres. Así, pues, para explicar mejor la Trinidad divina y rechazar la acusación de triteísmo, atribuye realidad a la idea universal:

Ya que es difícil corregir un hábito... no estamos muy equivocados al no ir contra esta costumbre tan extendida cuando se trata de la naturaleza inferior, puesto que del mal uso del nombre no resulta ningún daño; pero tratándose de afirmaciones que se refieren a la naturaleza divina, el uso ambiguo de términos no está exento de peligro, porque lo que es de poca monta ya no es bagatela en estos temas. Por consiguiente, debemos confesar un solo Dios, según el testimonio de la Escritura: "Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un solo Señor," aun cuando el nombre de la Divinidad se extienda a la Trinidad Santa (ibid.: PG 45,120).

Según Gregorio, la distinción entre las tres Personas divinas consiste exclusivamente en sus relaciones mutuas inmanentes. Por esta razón, su actividad *ad extra* no puede ser mas que una y es común a las tres Personas divinas:

En los hombres, las acciones de cada uno en los mismos oficios se distinguen; por eso se dice con razón que son muchas, porque cada una de ellas está separada de las demás, dentro de su propia circunscripción, según el carácter particular de su operación. Pero en el caso de la naturaleza divina no vemos la cosa igual: **el Padre no hace por Sí solo nada en que no tome parte el Hijo con El; tampoco el Hijo** tiene ninguna operación propia independientemente del Espíritu. Por el contrario, todas las operaciones se extienden de Dios a la creación y reciben distintos nombres según las distintas maneras que tenemos de concebirlas; **tienen su origen en el Padre, proceden a través del Hijo y se perfeccionan en el Espíritu Santo.**.. La Trinidad

Santa realiza todas las operaciones de manera parecida a como he explicado, no por separado según el número de las Personas, sino de suerte que no hay más que una moción y disposición de la buena voluntad que del Padre, a través del Hijo, desemboca en el Espíritu Santo... Por consiguiente, no se puede llamar tres dioses a los que, conjunta e inseparablemente, por medio de acción mutua, realizan en nosotros y en toda la creación este poder y esta acción divina de inspección divina (ibid.: PG 45,125-8).

Hay, empero, una diferencia entre su actividad *ad extra* y sus relaciones mutuas e inmanentes:

Al confesar la identidad de la naturaleza, no negamos la diferencia que existe en cuanto a la causa y a lo que es causado; sólo de aquí deducimos que una Persona: distingue de otra, es decir, porque creemos que una es la Causa y que otra procede de la Causa. Además, en aquello que procede de la Causa reconocemos todavía otra distinción. Porque uno procede directamente (προσεχώς) del primero, y el otro sólo mediatamente y a través del que procede directamente del primero. De esta manera, la propiedad de ser unigénito (μονογενές) reside sin género de duda en el Hijo, y la mediación (μεσιτεία) del Hijo, sin perder su propiedad de ser unigénito, tampoco excluye al Espíritu de su relación natural con el Padre (ibid.: PG 45,133).

De estas palabras se echa de ver que, al igual **que los demás Padres griegos, Gregorio también opina que el Espíritu Santo procede del Padre a través del Hijo, es decir, inmediatamente del Hijo, mediatamente del Padre**. Esta misma idea la expresa con exactitud en su tratado *De Spiritu Sancto* 3. Allí compara al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo con tres antorchas: la primera comunica su luz a la segunda, y por medio de la segunda le comunica a la tercera. Sin embargo, en el pasaje que citamos más arriba de su *De oratione* (p.280s) avanza un paso más cuando dice: “Del Espíritu Santo se dice también

que es del Padre y se afirma, además, que es del Hijo (εκ του Υιου)... Así, pues, el Espíritu que procede de Dios **es también Espíritu de Cristo."** Por tanto, Gregorio no enseña solamente **la divinidad y consubstancialidad del Espíritu y su procesión del Padre,** sino que profundiza más que los otros dos Capadocios en el estudio de sus relaciones con el Hijo.

3. Cristología

Su cristología se caracteriza por una neta diferenciación de las dos naturalezas en Cristo: "Nuestra consideración de las propiedades respectivas de la carne y de la divinidad no engendra confusión mientras consideremos cada una de ellas en sí misma; por ejemplo: "el Verbo fue hecho antes de los tiempos, mas la carne empezó a existir en los últimos tiempos"; pero no se podrían invertir las frases y decir que la carne es pretemporal y que la divinidad empezó a existir en los últimos tiempos. El Verbo era con Dios en el principio y el hombre está sometido a la prueba de la muerte, y ni la naturaleza humana era desde toda la eternidad, ni la naturaleza divina era mortal. El resto de los atributos se considera de la misma manera. No es la naturaleza humana la que resucita a Lázaro, ni es tampoco la potencia que no puede sufrir la que llora cuando aquél está en el sepulcro: las lágrimas proceden del Hombre; la vida, de la Vida verdadera" (*Contra Eunom.* 5,5).

A pesar de ello, Gregorio admite plenamente la posibilidad de la *communicatio idiomatum* y la justifica sin ambigüedades: "A causa del contacto y de la unión de naturalezas, los atributos propios de cada uno pertenecen a las dos: mientras el Señor recibe la marca de esclavo, el esclavo es honrado con la gloria del Señor. Esta es la razón por que se dice que la cruz es la cruz del Señor de la gloria (Phil. 2,2) y todas las lenguas confiesan que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre" (ibid.). Estas frases prueban al mismo tiempo que Gregorio está convencido de que las dos naturalezas siguen

siendo distintas después de la exaltación de Cristo. Sin embargo, a pesar de que en Cristo hay dos naturalezas, no hay dos personas, sino una sola: "Esta es nuestra doctrina: no predica la pluralidad de Cristos, como le imputa Eunomio, sino la unión del hombre con la Divinidad" (ibid.). No hay, pues, más que una sola persona (εν πρόσωπον).

4. Mariología

Fue contra Apolinar y sus secuaces contra quienes hubo de defender Gregorio que la naturaleza humana de Cristo es completa. En su *Antirrheticus* (45) declara que Cristo tuvo un alma humana real, un νους humano, y que poseyó una voluntad libre. De lo contrario, su vida no pudo ser ejemplo verdadero ni modelo moral para nosotros, ni pudo redimir a la raza humana. El Hijo de Dios se formó para sí una naturaleza humana de la carne de la Virgen (*Adv. Apollin.:* PG 45,1136). Por esta razón, a esta Virgen se le ha de llamar Madre de Dios. Gregorio emplea cinco veces el término *theotokos* y rechaza la expresión *anthropotokos* que usaban algunos innovadores, los antioquenos. En su carta a Eustatia, Ambrosia y Basilisa (*Ep.* 17), se hace esta pregunta: "¿Anunciamos nosotros a un Jesús distinto? ¿Presentamos otras Escrituras? ¿Ha osado alguno de nosotros llamar "Madre de Hombre" a la Santa Virgen, a la Madre de Dios, como oímos que algunos de ellos dicen sin rebozo?" Ve en Miriam, la hermana de Moisés, un tipo de María, la Madre de Dios. Su virginidad quebrantó el poder de la muerte: "En tiempo de María, la Madre de Dios, la [muerte], que había reinado desde Adán hasta su tiempo, llegado que hubo hasta ella y habiendo desencadenado sus fuerzas contra el fruto de su virginidad como contra una roca, quedó hecha añicos contra ella" (*De virg.* 13). Atestigua su *virginitas in partu:* "En el mismo versículo se proclama, en el evangelio, bienaventurado el seno de la Santa Virgen, que estuvo al servicio de un nacimiento inmaculado (Lc 11,27). Pues aquel nacimiento no

destruyó la virginidad, ni tampoco la virginidad impidió tan gran nacimiento" (ibid., 19). En la homilía 13 sobre el *Cantar de los Cantares* dice: "La muerte vino por un hombre; la redención por otro. El primero cayó por el pecado; el segundo lo levantó de nuevo. La mujer encontró su abogada en otra mujer" (PG 44,1052). Aquí la Virgen aparece como la *advocata Evae,* una idea que viene de Ireneo (cf. vol.1 p.287).

5. Escatología

Donde más discípulo de Orígenes se muestra Gregorio es particularmente en sus ideas escatológicas. No comparte con él sus opiniones respecto de la preexistencia y la migración de las almas, y niega explícitamente que las almas estén encerradas en cuerpos materiales en castigo de pecados que cometieron en un mundo precedente (*De an. et resurr.:* PG 46, 125) Pero coincide con el Alejandrino en afirmar que las penas del infierno no son eternas, sino temporales, precisamente por ser meramente medicinales. Aunque habla repetidas veces del "fuego inextinguible" y de la inmortalidad del "gusano" de una sanción eterna (*Orat. cat.* 40), y aunque amenaza al pecador con sufrimientos eternos y eterno castigo, él no podía imaginarse que estén eternamente separadas de Dios sus criaturas racionales; en otro lugar atribuye a estas expresiones el significado simplemente de "largos períodos de tiempo" (ibid.). Cree, con Orígenes, en la restauración universal al fin de los tiempos (αποκατάστασις) y en la victoria completa del bien sobre el mal; pero rechaza la opinión de Orígenes según la cual la apocatástasis no es el fin del mundo, sino una fase transitoria, sólo una entre una ilimitada sucesión de mundos donde la apostasía y el retorno a Dios se van sucediendo una y otra vez. Gregorio ve en la apocatástasis la conclusión grandiosa y armoniosa de toda la historia de la salvación, cuando todas las criaturas entonan un canto de acción de gracias al Salvador y aun el mismo "inventor del mal" será curado:

Cuando, después de un largo período de tiempo, nuestra naturaleza se vea libre de la maldad que ahora está mezclada con ella y con ella crece, y cuando quede restaurado el estado original de los que ahora están bajo el pecado, subirá un himno unísono de acción de gracias de toda la creación, de los que en el proceso de purificación sufrieron castigo y de los que no necesitaron purificación en absoluto. Beneficios de esta clase y parecidos nos reporta el misterio de la Encarnación divina. Porque se mezcló con la naturaleza humana, pasando por todas las propiedades de la naturaleza humana, tales como nacimiento, crianza, crecimiento, hasta la experiencia de la muerte, obtuvo todos los resultados que he mencionado antes, librando al hombre del mal y curando aun al mismo que introdujo el mal (*Orat. cat.* 26).

Para salvar la ortodoxia de Gregorio, algunos admiradores suyos, bien intencionados, pero mal aconsejados, trataron de probar que sus escritos habían sido interpolados por herejes origenistas. El primero en intentarlo fue Germanus, patriarca de Constantinopla (muerto el año 733), en la segunda parte de su *Antapodotikos* o *Anodeutikos.* Según informa Focio (*Bibl. cod.* 233), Germanus creía que fueron interpolados principalmente la *Oratio catechetica* y el *De anima el resurrectione.* Tal hipótesis, empero, carece de fundamento. A mayor abundamiento, las ideas de Gregorio sobre la restauración universal no se encuentran solamente en los dos tratados mencionados, sino también en otras obras; Hay que decir simplemente que se equivocó al querer conquistar alturas de especulación donde pocos mortales osan poner sus pies.

III. El Misticismo de Gregorio de Nisa.

La obra intelectual de Gregorio alcanza su punto álgido y culminante en su teología mística. Y, sin embargo, hasta hace muy poco tiempo los sabios descuidaron este aspecto de su obra. Los primeros en llamar la atención sobre esta fase de su

actividad fueron F. Diekamp y K. Holl. H. Koch llegó a probar que Gregorio conoce la intuición directa de Dios. Sin embargo, el esfuerzo que ha abierto camino en la tarea de presentar un resumen completo de la doctrina del "fundador de la teología mística" ha sido, en nuestros días, la importante monografía de J. Daniélou sobre las relaciones de Gregorio **con el platonismo, donde el autor le compara con Orígenes**. Sobre una base más amplia, W. Völker investiga las conexiones que existen entre su misticismo y el de los alejandrinos, de Metodio, de Anastasio y de los otros dos Capadocios, insistiendo especialmente en la orientación ascética y ética de las ideas de Gregorio sobre la perfección.

Está fuera de duda que jugó un papel importante en la formación y desarrollo del misticismo cristiano. El es el eslabón que une a los alejandrinos, a través de Plotino, con Dionisio el Areopagita, con Máximo Confesor y **con el misticismo bizantino.** Aun admitiendo que posteriormente la autoridad del Pseudo-Dionisio se eclipsó totalmente y que los escritores medievales occidentales, como Hugo y Ricardo de San Víctor, Guillermo de París, San Buenaventura, Dionisio el Cartujano y Juan Gerson, escribieron comentarios sobre la *Theologia mystica* del "discípulo de San Pablo" y no sobre tratados de San Gregorio, sin embargo, todos ellos deben muchísimo, indirectamente, al obispo de Nisa.

1. La imagen de Dios en el hombre

La doctrina sobre **la imagen de Dios en el hombre es una de las ideas básicas de Gregorio**. Constituye el fundamento de su doctrina, no sólo acerca de la intuición de Dios, sino también acerca de la **ascensión mística del hombre.** Como coronación que es de toda la obra de la creación, el hombre, en cuanto microcosmo, exhibe el mismo orden y armonía que admiramos en el macrocosmo, es decir, en el universo:

Si toda la ordenada disposición del universo es una especie de armonía cuyo autor y artista es Dios..., y si el nombre mismo es un microcosmo, entonces éste es una imitación de Aquel que plasmó el universo. Es natural, pues, que la mente descubra en el microcosmo las mismas cosas que encuentra en el macrocosmo... Toda la armonía que se observa en el universo se vuelve a encontrar en el microcosmo, es decir, en la naturaleza humana, en la proporción que las partes guardan en el todo, en tanto en cuanto las partes pueden contener el todo (*in Psalmos* I c.3: PG 44,441CD).

Pero la antigua idea filosófica ha quedado superada. **El hombre es mucho más que un simple microcosmo e imitación del universo material.** Su excelencia y grandeza no estriban "en su semejanza con el universo creado, sino en haber sido hecho a la imagen de la naturaleza del Creador" (*De hom. opif* c.16: PG 44,180A). El hombre es la imagen fiel de su Hacedor, principalmente por razón de su alma, y más precisamente porque su alma está dotada de razón, libre albedrío y gracia sobrenatural. Gregorio emplea el término "imagen" (*eikon)* como la expresión adecuada **de los dones divinos con que fue dotado el ser humano, de su condición original de perfección.** Mientras que, para Clemente y Orígenes, la imagen de Dios en el alma humana es la parte racional del hombre y, para Ireneo, es el libre albedrío, para Gregorio, en cambio, no consiste únicamente en el υς y en el αύτεξούσιον, sino también en su virtud, en la άρετή. No hace suya la distinción de los Alejandrinos entre είκων y όμοίωσις, entendiendo la segunda en el sentido de esfuerzos éticos que hace el hombre sobre la base del (εικων), sino que él los trata como sinónimos para significar "la pureza, exención de toda pasión, bienaventuranza, alejamiento mal y todos aquellos atributos de la misma índole que contribuyen **a formar en los hombres la semejanza de Dios**" (*De opif. hom.* 5,1). Gracias a esta semejanza, el hombre "no es inferior a ninguna de las maravillas del mundo y

fácilmente supera a todas las cosas que conocemos, pues ninguno de los que existen ha sido hecho a semejanza de Dios, a excepción de esa criatura que es el hombre" (*De opif. hom.:* PG 44, 128A)

2. Intuición de Dios

Merced a esta imagen, el ser humano **viene a ser un familiar de Dios y es capaz de conocer a Dios.** Gregorio hace suyo el famoso axioma de los antiguos: "El semejante es conocido por su semejante," cuando insiste en que la semejanza del alma con Dios es *conditio sine qua non* de nuestro conocimiento de la naturaleza de Dios. Este principio jugó un papel importante en la historia de la filosofía griega: lo introdujo primeramente Pitágoras, recibió de Empédocles su formulación definitiva y se convirtió en lugar común en tiempo de Platón. Alcanzó especial prominencia **en el misticismo platónico como resumen de la doctrina según la cual solamente lo divino puede conocer lo divino.** Gregorio repite la fórmula platónica: el ojo es capaz de ver los rayos de luz, porque la luz forma parte de su propia naturaleza. De la misma manera el hombre puede ver a Dios, porque hay en él un elemento divino:

El ojo goza de los rayos de la luz en virtud de la luz que él mismo tiene por naturaleza, con la cual puede aprehender a sus semejantes... Esta misma necesidad exige, en lo que respecta a la participación en Dios, que en la naturaleza que ha de gozar de Dios haya algo semejante a Aquel de quien se va a participar (*De infant.:* PG 46,113D.176A).

Así. pues, la imagen de Dios que hay en el hombre hace posible que el hombre alcance la visión mística de Dios y compensa las deficiencias de la razón humana y la limitación de nuestro conocimiento racional de Dios, como explica en su *Sermón 6 sobre las bienaventuranzas:*

La naturaleza divina, sea lo que fuere en sí misma sobrepasa toda inteligencia capaz de comprender, siendo como

es totalmente inaccesible e inasequible para el razonamiento y para la conjetura, y los hombres no han encontrado la facultad para entender lo que no se puede entender ni se ha inventado un método para comprender las cosas inexplicables. Por esta razón, el gran Apóstol llama inescrutables a los caminos de Dios, significando con esta expresión que el camino que lleva al conocimiento de la esencia divina es inaccesible al pensamiento. Lo cual quiere decir que ninguno de los que nos precedieron en esta vida ha indicado a la inteligencia alguna huella con que pueda conocer lo que está por encima del conocimiento. Siendo así el que por naturaleza está por encima de toda naturaleza, el Invisible y el Incompresible se ve y se percibe de distinta manera. Son muchas las maneras de percibirlo. Al que ha hecho todas las cosas en sabiduría se le puede ver, por vía de inferencia, a través de la sabiduría que se manifiesta en el universo. Es lo mismo que ocurre con las obras de los hombres, en los cuales, de alguna manera, la mente puede ver al hacedor de la obra de arte que tiene ante sí, porque ha dejado en su obra el sello de su arte. Sin embargo, no se ve la naturaleza del artista, sino solamente la habilidad artística que el artista ha dejado impresa en su obra. De la misma manera también, cuando contemplamos el orden que reina en la creación, formamos en nuestra mente una imagen, no ya de la esencia, sino de la sabiduría de Aquel que hizo todas las cosas con sabiduría. Y si consideramos la causa de nuestra vida, es decir, que se movió a crear al hombre no por necesidad, sino por libre decisión de su bondad, decimos nuevamente que de esta manera hemos contemplado a Dios, que hemos comprendido no ya su esencia, sino su bondad. Lo mismo hay que decir de las demás realidades que elevan la mente hasta la Bondad trascendente; todas ellas podemos considerarlas como conocimiento de Dios, por cuanto que cada una de estas sublimes ideas pone a Dios al alcance de nuestra mirada. Pues el poder, la pureza, la constancia, la libertad de toda contrariedad, todas estas cosas

graban en el alma la imagen de una mente divina y transcendente...

Pero el significado de la bienaventuranza no se limita solamente a afirmar que podemos conocer al Creador por analogía por medio de su operación. Quizás los sabios de este mundo pueden también alcanzar algún conocimiento de la Sabiduría y Poder trascendente por la armonía del universo. No; yo creo que esta magnífica bien aventuranza propone otro consejo a los que son capaces de recibir y contemplar lo que se desea...

El hombre que ha purificado su corazón de toda criatura y afección viciosa verá la imagen de la naturaleza divina en su propia belleza. Yo pienso que en esta breve sentencia el Verbo expresa un consejo como éste: En vosotros, hombres, existe cierto deseo de contemplar el verdadero bien. Cuando oigáis que la Divina Majestad está encumbrada por encima de los cielos, que su gloria os inexplicable, que su belleza es inefable y que su naturaleza es inaccesible, no perdáis la esperanza de contemplar algún día lo que deseáis. Está, en efecto, a tu alcance; tienes en ti mismo la medida para comprender a Dios. El que a ti te hizo dotó al mismo tiempo tu naturaleza de esta admirable cualidad. Dios dejó impresa m tu constitución la semejanza de los bienes de su propia naturaleza, como si preparara el molde de un grabado en cera. Pero la malicia, que se ha derramado en torno a la imagen divina, ha hecho inútil para ti el bien que se oculta bajo cubiertas infames. Por consiguiente, si limpias nuevamente, con una buena vida, la inmundicia que, como mortero, se te ha pegado al corazón, aparecerá en ti la belleza divina...

La divinidad es pureza, ausencia de toda pasión y separación de todo mal. Si en ti hay todo esto, **Dios está efectivamente en ti.** Por consiguiente, si tu pensamiento no tiene mezcla de mal y está libre de pasión y exento de mancha, eres bienaventurado por tu clarividencia; pues, por **estar purificado, eres capaz de percibir lo que es invisible para los**

que no están purificados. Las tinieblas materiales han desaparecido de los ojos de tu alma, y tú contemplas la radiante y dichosa visión en el limpio cielo de tu corazón.

Según prueba este pasaje, para **Gregorio la visión mística de Dios que ocurre dentro del alma es el mayor conocimiento posible de la Belleza suprema,** es una anticipación de la visión beatífica. La califica en otra ocasión como una "divina y sobria embriaguez (θεία τε και νηφάλιος μέθη) que hace al hombre salir de sí mismo" (*In Cant. cant. hom.* 10: PG 44,992). Se comprende que una gracia tan extraordinaria sólo se dé a aquellos que se han preparado para volver **a la imagen original de Dios** en el ser humano mediante una *katharsis,* mediante **una purificación y una guerra sin cuartel contra el pecado**. Deben continuar luchando contra las pasiones y los enredos del mundo hasta alcanzar el estado de la *apatheia.*

3. La ascensión mística

Sólo entonces puede emprenderse **la ascensión mística**: "El camino que conduce al hombre de nuevo al cielo no es otro que el evitar las cosas malas de este mundo, huyendo de ellas. Me parece a mí que el propósito de evitar el mal realiza la semejanza con Dios. Hacerse semejante a Dios quiere decir hacerse justo, santo y bueno y otras cosas parecidas. Si alguien, en cuanto está de su parte, graba en sí visiblemente los rasaos característicos de estas virtudes, pasará, automáticamente y sin esfuerzo, de esta vida terrena a la vida del cielo. Porque la distancia entre lo divino y lo humano no es una distancia local, de suerte que se necesite de un medio mecánico para que esta pesada carne terrena pueda emigrar a la vida inteligible e incorpórea. Si la virtud se ha separado cuidadosamente del mal, únicamente depende de la libre elección del hombre el estar allí donde le inclina su deseo. Por lo tanto, ya que a la elección del bien no le acompaña ningún dolor — pues al acto de elegir sigue

inmediatamente la posesión de las cosas elegidas —, tienes derecho a estar, sin más, en el cielo, porque te has posesionado de Dios con tu mente. Ahora bien, si, según el Eclesiastés (5,1), "Dios está en el cielo" y tú, según el profeta (Ps 72,28), "te adhieres a Dios," se sigue por fuerza que quien está adherido a Dios está donde está Dios. Como El te ha mandado que en la oración le llames Padre a Dios, te manda nada menos que te hagas semejante a tu Padre celestial mediante una vida que sea digna de Dios, como nos invita más claramente en otro lugar cuando dice: "Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto (Mt 5,48)" (*De orat. dom.* 2).

Anfiloquio de Iconio.

A Anfiloquio de Iconio le conocemos principalmente por las cartas de los tres Padres Capadocios. Eran íntimos amigos: Basilio le dedicó su *De Spiritu Sancto*, y Gregorio de Nacianzo era, probablemente, primo suyo. Nació en Diocesarea de Capadocia entre los años 310 y 345. Asistió a las clases de Libanios en Antioquía y se hizo abogado en Constantinopla hacia el 364. Seis años más tarde se retiró de la vida pública y volvió a su pueblo natal. No pudo cumplir su deseo de vivir como ermitaño, porque el año 374, a requerimientos de Basilio, fue consagrado obispo de Iconio y primer metropolitano de la nueva provincia de Licaonia. Parece que Anfiloquio aceptó este nuevo cargo de mala gana, pues en una carta le escribía Basilio:

Bendito sea Dios, que en cada generación elige a los que le son gratos y da a conocer a sus vasos de elección y se sirve de ellos **para el ministerio de los santos**. Ahora te ha tendido el lazo a ti y te ha cazado en las redes de su gracia, de donde no es posible escapar, precisamente cuando, según confesión tuya, estás tratando de eludir, no ya a nosotros, sino la llamada que

suponías que te hiciera por nuestro medio. El te ha traído al centro de Pisidia para que puedas hacer cautivos a los hombres para el Señor y sacar de los abismos a los que han sido ya hechos cautivos por el demonio, llevándolos a la luz, según la voluntad de Dios (*Ep.* 161).

La elección de Basilio resultó acertadísima. Anfiloquio gobernó su diócesis con gran éxito, restableciendo en todas partes el orden y la disciplina. Fue una figura relevante en las controversias de su tiempo. En sus discursos y en sus escritos defendió la doctrina cristiana contra los arrianos, los mesalianos y los encratitas. Tomó parte en el concilio ecuménico de Constantinopla del año 381 como uno de los miembros más destacados. El emperador Teodosio le alabó por su ortodoxia en la ley del 30 de julio del 381 (*Cod. Theod.* 16,1,3). El año 390, en Side, en el golfo de Adalia, presidió un sínodo que condenó como herética la secta ascética de los mesalianos (cf. *supra*, p.171), euquitas o adelfianos (las actas pueden verse en Focio, *Bibl. cod.* 52). La última vez que se le menciona es en el año 394, cuando asistió al sínodo de Constantinopla, que resolvió la cuestión de la sucesión episcopal en la diócesis de Bostra. No se conoce el año de su muerte.

Sus Escritos.

Ya para el siglo V se le reconocía a Anfiloquio como una autoridad patrística, y los concilios ecuménicos, a partir del de Efeso, le citan como tal. A pesar de ello, no parece que sus escritos gozaran de la estima en que fueron tenidas las obras de sus amigos, los tres grandes Capadocios; el hecho es que la mayor parte se ha perdido. Conocemos algunos títulos por citas que encontramos en las actas conciliares y en escritos posteriores.

1. Carta sinodal

Entre las pocas cosas salidas de su pluma que han llegado íntegras hasta nosotros está la carta que un sínodo que se celebró en Iconio el año 376 le encargó que escribiera a los obispos de otra diócesis, probablemente Licia. Defiende en ella **la divinidad y la consubstancialidad verdadera del Espíritu Santo** contra los *pneumatomachoi,* siguiendo la línea trazada el año anterior por San Basilio en su libro *Sobre el Espíritu Santo* (*cf. supra,* p.220).

2. Contra los apotactitas y gemelitas

Este tratado polémico se conserva solamente en una versión copta. Lo publicó G. Ficker de un manuscrito de El Escorial del siglo XIII (*Scorial* t.1,17). Faltan la introducción y la conclusión, así como el título y el nombre del autor. Con todo, mediante un análisis crítico de su contenido, Ficker logró probar que lo debió de componer Anfiloquio entre los años 373 y 381. Combate a los extremistas que, por razones ascéticas, repudiaban el matrimonio, el vino, la comunión de la sangre del Señor y la carne. Los gemelitas condenaban hasta la posesión de animales domésticos y el uso de ropas de lana. *El* autor hace remontar los orígenes de estas sectas hasta Simón Mago, a quien llama instrumento de Satanás. Su fundador, Gemelo, era discípulo de Simón en Roma y fue él quien propagó esta herejía en el Asia Menor. Este tratado forma parte de la gran campaña que llevó a cabo Anfiloquio contra estos cultos puritanos y extáticos del Oriente.

3. Epistula iambica ad Seleucum

Cosme Indicopleustes (*Top. Christ.* 7,265) tiene a Anfiloquio por autor de los *Yámbicos para Seleuco,* que constan de 333 trímetros. Han llegado hasta nosotros entre las obras de Gregorio, su pariente. Pertenecen, indudablemente, a Anfiloquio, y son su única composición en verso, que sepamos. Instruye a Seleuco en la vida de estudio y de virtud. El autor le

aconseja que se aplique más al estudio de las Escrituras que al de ningún otro libro, y, a propósito, en los versos 251-319 presenta a la lista completa de los libros de la Biblia, que es muy importante para la historia del Canon (EP 1078).

4. Homilías

En las ocho homilías que quedan sobre diversos textos de la Biblia demuestra sus habilidades retóricas y su afición a los juegos de palabras. Otro recurso favorito suyo es el de presentar a los personajes de la Escritura dialogando. Uno de los sermones, *In natalitia Christi,* lo preparó para la celebración del 25 de diciembre. Otro, *In occursum Domini*, es uno de los testimonios más antiguos de la fiesta de la Purificación el 2 de febrero. Otros títulos son *In Lazarum quatriduanum, In mulierem peccatricem* e *In diem sabbati sancti.* El *In mesopentecosten* publicado por Matthaei en 1776 (PG 39,119-130), es una de las más antiguas referencias a la fiesta de "Mesopentecostés," que dividía en dos partes iguales el tiempo pascual. Un séptimo discurso, que publicó por vez primera K. Holl, *In illud: Pater, si possibil e est, transeat calix iste* (Mt 26,39), lo pronunció en la fiesta de San Esteban, el 26 de diciembre; lo citaron Teodoreto de Ciro, el papa Gelasio y Facundo de Hermiana; los tres atestiguan la paternidad de Anfiloquio. El sermón ve en el temblor y miedo del Señor un artificio para atraer a Satanás, quien, de lo contrario, no se hubiera atrevido a acercarse al Hijo de Dios. Es de suponer que contesta a objeciones contra la divinidad de Cristo, que Arrio y Eunomio apoyaban sobre este texto. Ficker publicó en 1906 un extenso fragmento copto de su homilía sobre el sacrificio de Isaac, y C. Moss, 1930, la versión siríaca de una homilía sobre Juan 14,28.

Escritos que se han perdido

En su *De vir. ilL* 133, San Jerónimo escribe lo siguiente: "Anfiloquio, obispo de Iconio, me leyó recientemente un libro *Sobre el Espíritu Santo,* afirmando que es Dios, y que debe ser adorado, y que es omnipotente." Ocurrió esto con ocasión del segundo concilio ecuménico de Constantinopla, el año 381. Nada queda de este tratado.

Conocemos los títulos y fragmentos de otras obras, que ya no existen, gracias a las citas que encontramos en las actas de los concilios y en escritos posteriores. Casi todos provienen, al parecer, de sermones y discursos, y trataban de los pasajes de la Escritura a que recurrían los arrianos en contra de los nicenos; por ejemplo, Prov 8,22; Mc 13,32; Io 5,19; 14,28; 16,14, y 20,17. Es posible que uno de ellos, *Discurso sobre el Hijo* (Λόγος περί Υιου), fuera un tratado similar al *Sobre el Espíritu Santo* mencionado por San Jerónimo. Aunque queda poco de la obra de Anfiloquio, se ve que estaba muy metido en la controversia arriana y muy interesado en la teología de la Trinidad.

Sacamos la misma impresión de los extractos que se conservan de dos cartas suyas. Una de ellas iba dirigida al misino Seleuco a quien dedicó su poema en yámbicos; la otra, a Pancario, diácono de Side. Las dos responden a preguntas relativas a la Trinidad y a la personalidad de Cristo.

Asterio de Amasea.

Asterio, metropolitano de Amasea, en el Ponto, es otro Padre capadocio. Era contemporáneo de Anfiloquio y de sus tres grandes pasiones. Se sabe poco de su vida. Antes de ser consagrado obispo, entre los años 380 y 390, fue abogado, igual que Anfiloquio. Las dieciséis homilías y panegíricos sobre los mártires que se conservan demuestran su formación retórica y su familiaridad con los clásicos. En uno de ellos, *Adversus*

kalendarum festum (*Oratio* 4), condena las costumbres y los abusos paganos de esa fiesta y refuta cuanto dijo Libanios en su discurso en favor de la misma. Asterio pronunció este sermón el primero de enero del año 400. El discurso 11, *Sobre el martirio de Santa Eufemia,* es importante para la historia del arte. Asterio describe una pintura del martirio de esta Santa y la compara con las obras de Eufranor y Timómaco. El segundo concilio de Nicea, del año 787, lo cita por entero dos veces como una prueba preciosa en favor de la veneración de imágenes sagradas.

Focio (*Bibl. cod.* 271) copia pasajes de otros diez sermones que ya no existen, fuera de dos que descubrió A. Bauer en unos manuscritos del Monte Athos y editó por primera vez A. Bretz. Se ha podido probar que al gruñas homilías, atribuidas erróneamente a Asterio de Amasea, son obra de su homónimo Asterio el Sofista (cf. *supra,* p.203). En los sermones que pudo leer Focio halló indicios de que Asterio llegó a una edad muy avanzada (*Quaest. Amphiloch.* 312: PC 101,1161 o 40,477).

4. Los Escritores de Antioquía y Siria.

Arrio recibió su formación teológica en la escuela de Antioquía. El sacerdote que provocó con su doctrina la gran controversia trinitaria pertenece a la primera generación de estudiantes que produjo el fundador de aquella escuela, Luciano. No debemos, pues, extrañarnos de que consiguiera muchos secuaces entre sus antiguos condiscípulos. Antioquía fue la primera sede episcopal ocupada por un arriano. Después de la deposición de Eustatio el año 326, estuvo en poder de los arrianos hasta el 360. Está fuera de duda que gran número de obispos del patriarcado pertenecieron a distintos partidos

arrianos. A pesar de todo ello, sería injusto afirmar que las enseñanzas de la escuela de Antioquía habían de desembocar necesariamente en el arrianismo. La verdad es que los escritores más famosos de esta provincia eclesiástica, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, Juan Crisóstomo y Teodoreto de Ciro, defendieron con sus escritos **la fe nicena contra los arrianos, sin que por ello dejen de ser los más representativos de la escuela de Antioquía.** El período que estamos estudiando vio a este gran centro del saber llegar a su apogeo. Mientras tanto, Palestina producía al padre de la historia eclesiástica en la persona de Eusebio de Cesarea y a un gran pastor de almas en la de Cirilo de Jerusalén.

Eustatio de Antioquia.

Uno de los más famosos representantes de la fe ortodoxa en el concilio de Nicea del año 325 fue Eustatio de Antioquía. Nacido en Side de Panfilia, había sido obispo de Berea, en Siria, antes de ser nombrado, en 323 ó 324, para la sede de la capital de Siria. Fue él, según Teodoreto (*Hist. eccl.* 1,7)·el que primero habló en el concilio, y, cuando entró en la asamblea de obispos el emperador Constantino, fue él quien tuvo el honor de saludarle con un discurso de bienvenida, en el que alabó la diligente atención que había demostrado en el ordenamiento de los asuntos eclesiásticos (cf. *infra,* p.357). Fue ese mismo emperador quien, el año 330, le desterró a Trajanópolis, en Tracia, después que un sínodo arriano de Antioquía le depusiera el año 326. Debió de morir antes del 337, año en que Constancio hizo volver a los obispos desterrados.

I. Sus Escritos.

Jerónimo (*De vir. ill* 85) habla de varios tratados compuestos por Eustatio contra la doctrina de los arrianos. Menciona especialmente *De anima* y *De ergastrimytho*

adversum Origenem, e innumerables cartas que no era posible enumera una por una (*Ep.* 70,4; 73,2). Sozomeno (*Hist. eccl.* 2,19) asevera que Eustatio "era admirado con razón por su fina elocuencia, como se ve por las obras que nos han sido transmitidas, que han merecido suma aprobación por la selección de las palabras, por su expresión llena de sabor, por la moderación en los sentimientos y la elegancia y gracia de la narración." A pesar de ello, la mayor parte de sus escritos se ha perdido. El único que se conserva íntegro es su opúsculo *Sobre la pitonisa de Endor contra Orígenes* (1 Reg 28). No sólo rechaza Eustatio la interpretación que diera Orígenes a este pasaje concreto, sino toda su exégesis alegórica, porque despoja a la Escritura de su carácter histórico. Lo escribió probablemente antes de que comenzara la controversia arriana.

Fragmentos.

De los demás escritos sólo han llegado a nosotros algunos extractos, que se encuentran principalmente en los florilegios dogmáticos. Su obra más importante parece haber sido el *Adversus Arianos,* que comprendía por lo menos ocho libros. Cortos fragmentos de esta obra se encuentran, en griego, en Eulogio de Alejandría, en el compilador de la antología *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi y* en Juan Damasceno; en latín, en Facundo de Hermiana y en el papa Gelasio.

Su libro *De anima* constaba, al parecer, de dos partes. La primera era una refutación de los filósofos, en particular de los platónicos, y de sus ideas acerca de las relaciones que existen entre el alma y el cuerpo. La segunda atacaba a los arrianos por afirmar que el Logos asumió un cuerpo humano sin alma humana. Los fragmentos que se conservan defienden la divinidad perfecta y la humanidad perfecta de Cristo, sin que haya el menor indicio de que Eustatio favoreciera ideas que pudieran conducir a la cristología nestoriana de los antioquenos posteriores, como se ha afirmado alguna vez.

Tienen también importancia cristológica los restos de sus tratados exegéticos sobre los Salmos, especialmente sobre los salmos 15 y 92, y sobre los Proverbios 8,22: "El Señor me creó al comienzo de sus caminos, antes que sus obras." Del comentario a los Proverbios, Teodoreto nos ha conservado algunos pasajes cortos en su *Historia eclesiástica.* Parece ser que Eustatio lo compuso hacia el año 329, después que Eusebio de Nicomedia volviera del destierro (cf. *supra,* p.200).

Por desgracia, ni siquiera se conserva su amplia correspondencia, salvo una carta al obispo Alejandro de Alejandría (cf. *supra,* p.16), que se ha logrado recientemente recomponer a base de fragmentos de las *catenae.* Eustatio la escribió, al parecer, siendo todavía obispo de Berea. Refuta a los melquisedequianos, que creían que el Rey-Sacerdote de Salem fue mayor que Cristo, y a otros que le identificaban con el Espíritu Santo. Eustatio declara que era hombre como nosotros e interpreta Génesis 14,18s a la luz de la Epístola de San Pablo a los Hebreos.

Quedan algunos fragmentos siríacos de sus homilías. La *Homilía christologica in Lazarum, Mariam et Martham,* editada por F. Cavallera en 1905, no es auténtica. Lo mismo ha de decirse del *Commentarius in Hexaemeron,* que Leo Allatius publicó en 1629, y de la *Liturgia S. Eustathii,* una anáfora siríaca que se conserva en varios manuscritos.

II. Su Cristología.

Se le ha acusado a Eustatio de ser, en su cristología, un sucesor de Pablo de Samosata (cf. vol.l p.431-433) y precursor de Nestorio. Aunque con los escasos fragmentos que nos quedan de sus obras resulta muy difícil dar una imagen completa de su doctrina, bastan ciertamente para refutar esta acusación. En su carta sobre Melquisedec reconoce claramente la *communicatio idiomatum,* cuando dice de San Juan Bautista: "lohannes autem ipsum Verbum corpus factum, quod est principium imaginis et

sigilli, manibus suis complexus deduxit in aquas" (fragm.64). En su *Oratio coram ecclesia* dice de los judíos: "Manifeste deprehensi sunt, qui Verbum occidissent et cruci affixissent" (fragm.70). Aplica sin reservas el título *Theotokos* a la Virgen María (fragm.68).

Eustatio fue el primero que intentó hacer una cristología del Logos-Hombre, contra la doctrina del Logos-Sarx que privaba entonces. Con su refutación de esta teoría consiguió un puesto importante en la historia del dogma. Advirtió el peligro que encerraba esta fórmula, a saber, que los arrianos podrían echar mano de ella para demostrar que Cristo asumió un cuerpo humano sin alma; podrían entonces atribuir todos los cambios al mismo Logos y privarle así de su divinidad. Por esta razón recurre él a la fórmula Logos-Hombre e introduce una distinción tan neta entre las dos naturalezas de Cristo, que algunos pasajes (fragm.37.48.24) parecen dar a entender que se había retractado de sus afirmaciones anteriores favorables a la *communicatio idiomatum.* Al poner de relieve la perfección de la humanidad de Cristo contra la cristología Logos-Sarx de los arrianos, acuña fórmulas nuevas que podrían interpretarse mal, como *homo deifer,* ἄνθρωπος θεοφόρος. Sin embargo, sσlo si se consideran estas palabras aisladas de otras afirmaciones, yas, se puede tener a Eustatio por sospechoso de adopcionismo nestorianismo.

Aecio de Antioquia.

Cuando Eustatio fue desterrado, Antioquía se convirtió en centro del arrianismo. Entre los que defendieron la herejía por escrito se encontraba Aecio, natural de la ciudad. Sócrates dice de él que "nunca tuvo el beneficio de un preceptor académico" y le llama "hombre de tan ruines alcances, y tan poco conocedor de las Sagradas Escrituras, y tan exageradamente aficionado a cavilar, cosa que puede hacer cualquier patán, que nunca estudió con diligencia los escritores antiguos que interpretaron los

oráculos cristianos.” Fue ordenado diácono por Leoncio, obispo arriano de Antioquía (344-358), y el 362 fue consagrado obispo (Filostorgio, *Hist. eccl* 7,6).
De sus obras sólo queda un breve tratado, el *Syntagmation* (Συνταγμάτιον περί άγεννήτου Θεου και χεννητου); nos lo ha conservado íntegro Epifanio (*Haer.* 76,11). En 47 tesis defiende el santo y seña de los arrianos, *anomoios*, contra las falsas interpretaciones de sus adversarios; se propone además mostrar la diferencia esencial que existe entre el Padre ingénito y el Hijo engendrado. Epifanio añade que Aecio compuso en total unas 300 tesis de esta clase. Sócrates (l.c.) tiene conocimiento de *epístolas* que escribió “al emperador Constancio y a algunas otras personas, en las que entretejía disputas aburridas haciendo una exhibición de sus sofismas.” El compilador de la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* ha conservado (311-2 ed. Diekamp) cinco pasajes de su carta al tribuno Mazón.

Eunomio de Cícico.

Eunomio, defensor literario y jefe del neoarrianismo, fue más importante que su maestro Aecio. No sabemos nada de su infancia. Gregorio de Nisa (*Contra Eunom.* 1) dice que su padre era labrador, “hombre excelente, excepto por el hijo que tuvo.” La misma fuente nos informa que aprendió taquigrafía para ganarse la vida. Sócrates (*Hist. eccl.* 4,7) nos dice que fue secretario de Aecio “y aprendió de él su modo sofístico de razonar.” Eudoxio de Antioquía le ordenó diácono y, el año 360, cuando él era obispo de Constantinopla, le promovió la sede de Cícico. Como obispo “asombró a sus oyentes con sus extraordinarios alardes de arte “dialéctica” y produjo una gran sensación en Cícico. A la larga, no pudiendo soportar por más tiempo la ostentación de su lenguaje vacío y arrogante, la gente le expulsó de la ciudad. Entonces él se retiró a Constantinopla y

pasó a vivir con Eudoxio, siendo tenido como un obispo titular" (Sócrates, l.c.). A la muerte de Aecio fue él el exponente principal del anomeísmo. y a sus secuaces se les llamó eunomianos. Se retiró a su finca de Calcedonia (Filostorcio, *Hist. eccl.* 9,4). El año 383 asistió al sínodo de Constantinopla. Poco después le desterró el emperador Teodosio. Hasta el 394 vivió en Halmiris de Mesia, en Cesarea de Capadocia y en la vecina Dacora.

Sus Escritos.

Sus obras fueron muy numerosas y provocaron muchas refutaciones. Escribieron contra él Dídimo el Ciego (cf. *supra,* p.29), Basilio Magno (cf. *supra,* p.219) y Gregorio de Nisa (cf. s*upra,* p. 270), Sofronio, Apolinar de Laodicea y Teodoro de Mopsuestia. A excepción de los tratados de los dos Capadocios, todas estas refutaciones se han perdido. Desde el año 398, en tiempo de Arcadio, cuatro años después de la muerte de Eunomio, se fueron sucediendo diversos edictos imperiales, ordenando quemar sus escritos y declarando reo de muerte al que los conservara en su poder. Por esta razón se ha salvado muy poco de su fecunda actividad literaria.

1. Primera Apología (Απολογία)

La obra más importante de Eunomio es su *Apología,* que se conserva (PG 30,835-868). La publicó el año 361. Fue este corto tratado el que obligó a San Basilio el Grande, a Dídimo el Ciego y a Apolinar de Laodicea a tomar la pluma contra Eunomio. El libro encontró muchos lectores y es una clara muestra de la habilidad retórica de su autor. Su filosofía es neoplatónica y aristotélica, con cierta inclinación hacia el racionalismo y el nominalismo. Para Eunomio, teología es sinónimo de "tecnología" (teodoreto, *Haer. fab.* 4,3). El único nombre verdadero que se puede aplicar a la divinidad es "Ingénito," porque el no ser engendrado constituye la misma

esencia de Dios. El concepto de "ingénito" le permite distinguir a Dios de todos los demás seres. El Hijo es engendrado y por eso mismo, es de una naturaleza distinta de la de Dios Padre (ανόμοιος); fue creado de la nada. Sin embargo, Eunomio se diferencia de Arrio en que admite que Cristo fue adoptado como Hijo de Dios desde un principio, no en premio de una vida virtuosa.

2. *Segunda Apología* (Απολογία υπερ απολογίας)

Eunomio necesitó por lo menos doce años para contestar a la refutación de su primera *Apología* por San Basilio. Por desgracia, no se conserva su respuesta, que compuso el año 378. Quedan unos extractos extensos en las obras que escribió Gregorio de Nisa contra Eunomio (cf. *supra*, p.270) Constaba, por lo menos, de tres libros, acaso de cinco. Los dos primeros refutaban el libro primero del *Adv. Eunomium* de San Basilio; el tercero refutaba el segundo. Los otros dos, que sólo se encuentran mencionados en Filostorgio (*Hist. eccl.* 8,12), eran, al parecer, la refutación del libro tercero de San Basilio. No es seguro que Eunomio publicara toda la obra a la vez. Focio (*Bibl. cod.* 138) habla solamente de tres libros.

3. Confesión de fe (Εκθεσις πίστεος)

Ya se ha dicho más arriba (p.270) que Eunomio escribió, el año 383, una explícita profesión de fe que envió al emperador Teodosio. Su texto ha seguido la misma suerte que sus demás escritos. Gregorio de Nisa la criticó severamente, haciéndola objeto de una detallada refutación (cf. *supra*, p.270).

4. Comentario a la Epístola a los Romanos

Nada queda de su comentario *Sobre la Epístola de San Pablo a los Romanos*, que, según Sócrates (*Hist. eccl.* 4,7), comprendía siete libros.

5. Cartas

Focio (*Bibl. cod.* 138) leyó 40 cartas de Eunomio, dirigidas "a personas distintas." No se ha salvado ninguna para poder formarnos nuestra opinión. Filostorgio las prefería a todos sus demás escritos (*Hist. eccl.* 10,6 al final), mientras que Focio, por el contrario, afirma: "En ellas adopta la misma forma sutil, porque ignora las leyes del estilo epistolar y no tenía práctica.

Eusebio de Cesarea.

La edad de oro de la literatura patrística se abre con la espléndida producción del "Padre de la Historia Eclesiástica," Eusebio de Pánfilo, obispo de Cesarea de Palestina. Combina el máximo interés por el pasado con una participación muy activa en la tarea de dar forma al presente. Es, a la vez, historiador y controversista, una figura sobresaliente en las luchas religiosas de su tiempo, uno de los últimos apologistas y primer cronista y archivero de la Iglesia. Refleja con más fidelidad que ningún otro autor los cambios radicales que se estaban realizando en la historia del mundo en esta época. Es un presentante típico de la era que vio aparecer al primer emperador cristiano.

Parece que la ciudad de Cesarea no fue solamente el lugar de su formación intelectual, de su actividad literaria y de su sede episcopal, sino también de su nacimiento hacia el año 263.

Esta ciudad se había transformado en un centro del saber desde que el exilado Orígenes fundara allí su famosa escuela; su legado literario constituyó la base de una biblioteca, que el presbítero Pánfilo amplió, convirtiéndola en sede de la ciencia (cf. vol.1 p.346 y 436). A Pánfilo debía Eusebio su formación científica, así como su admiración por el gran Maestro alejandrino, que le duró toda la vida. Por veneración y gratitud a su maestro y amigo, se hizo llamar Eusebio de Pánfilo, es decir,

hijo espiritual de Pánfilo, y honró su memoria con una biografía, después que murió mártir en el año séptimo de la persecución de Diocleciano, el 6 de febrero de 310. El mismo Eusebio hubo de huir a Tiro para escapar de la muerte; de allí pasó al desierto egipcio de la Tebaida. Aun allí dieron con él, le apresaron y encarcelaron.

Por lo que parece, el mismo año que trajo la paz y la libertad a la iglesia (313) le elevó a él a la sede de Cesarea. Como obispo se vio pronto envuelto en la controversia arriana, que él esperaba resolver sugiriendo mutuas concesiones a los dos partidos contrarios, sin percatarse de la importancia que tenía la doctrina que estaba en litigio. Escribió varias carias en favor de Arrio y tuvo gran influencia en el sínodo de Cesarea que declaró ortodoxa la profesión de fe hecha por Arrio, aunque le pidiera que se sometiera a su obispo. Poco después, un sínodo de Antioquía, el año 325, excomulgaba al obispo de Cesarea por rechazar una fórmula que iba dirigida contra la doctrina arriana. En el concilio de Nicea, del 325, trató de proseguir sus esfuerzos conciliadores como representante principal del partido de centro, que proponía un reconocimiento de la divinidad verdadera de Cristo, pero en términos simplemente bíblicos, y rechazaba la doctrina homousiana de Atanasio por creer que llevaba lógicamente al sabelianismo. Acabó firmando el símbolo redactado por el concilio, pero sólo por conformarse externamente a los deseos del emperador, sin ningún asentimiento interno. Poco después se alió abiertamente con Eusebio de Nicomedia y tuvo una parte preponderante en el sínodo de Antioquía del 330, que depuso al obispo local Eustatio, y en el sínodo de Tiro de 335, que excomulgó a Atanasio. Escribió, además, dos tratados contra Marcelo de Ancira, quien un año más tarde perdía su sede episcopal.

Su admiración por el emperador, que restableció la paz entre la Iglesia y el Estado después de siglos de sangrientas persecuciones, no conocía límites. Constantino le distinguió con

un trato de favor. Al cumplirse los aniversarios vigésimo y trigésimo de haber tomado las riendas del gobierno, Eusebio fue el encargado de pronunciar los panegíricos. Y cuando Constantino murió el 22 de mayo de 337, él dedicó a su memoria una extensa eulogia. Es posible que influyera en las medida adoptadas por el emperador contra los obispos ortodoxos, pues él parece que fue su principal consejero en materias teológicas. Murió pocos años después que Constantino, el año 339 ó 340.

Sus Escritos.

Si exceptuamos a Orígenes, Eusebio sobrepasa a todos los Padres griegos en la investigación y en la erudición. Era un trabajador infatigable. Continuó escribiendo hasta una edad muy avanzada. Sus tratados son verdaderos almacenes de citas que extractaba de obras paganas y cristianas, algunas de ellas que ya no existen. Esto explica que su obra literaria se haya conservado en su mayor parte, aunque tuviera en contra sus tendencias arrianas. Sus escritos revelan unos conocimientos tan vastos, que resultan realmente sorprendentes. Eusebio aparece muy versado en Sagrada Escritura, en historia pagana y cristiana, en literatura antigua, en filosofía, geografía, cronología técnica, exégesis, filología y paleografía. Le falla, por el c ι ario, completamente, el sentido de la forma y de la composicισn. Focio hace esta observación: “Su estilo no es agradable ni brillante, pero él es un hombre de gran saber” (*Bibl. cod.* 13). Aunque es un apologista de grandes recursos, no pertenece al número de los teólogos eminentes de la antigüedad. Si alcanzó fama eterna, fue por sus grandes obras históricas.

1. Obras históricas

1. La Crónica

Entre sus primeras composiciones hay una que comúnmente se llama *Crónica;* su autor la llama Χρονικοί

κανόνες και έπιτομή παντοδαπης ιστοριας Ελλήνων τε και βαρβάρων (*Ecl. proph* 1,1; *Hist. eccl.* 1,1,6). La escribió hacia el año 303. Consta de dos partes: la primera, que en realidad es la introducción, contenía breves resúmenes de la historia de los caldeos, basada en extractos de Alejandro Polistor, Abideno y Josefo; de los asirios, siguiendo a Abideno, Castor, Diodoro y Cefalión; de los hebreos, a base del Antiguo Testamento, Josefo y Clemente de Alejandría; de los egipcios, siguiendo a Diodoro, Maneto y Porfirio; de los griegos, según Castor, Porfirio y Diodoro; y de los romanos, según Dionisio de Halicarnaso, Diodoro y Castor.

La segunda parte estaba compuesta de cuadros sincrónicos, dispuestos en columnas paralelas (χρονικοί κανόνες) y acompapados de notas señalando los principales acontecimientos de la historia universal, y especialmente de la sagrada. Eusebio escogió como punto de partida el año del nacimiento de Abrahan (2016-2015) antes de Cristo y dividió toda la historia en cinco periodos: desde Abrahán hasta la toma de Troya; desde la caída de Troya hasta la primera Olimpíada; desde la primera Olimpíada hasta el año segundo del reinado de Darío; desde el año segundo del reinado de Darío hasta la muerte de Cristo; desde la muerte de Cristo hasta el año 303 después de Cristo. La finalidad que se proponía Eusebio era probar que la religión judía, cuya continuación legítima es el cristianismo, era más antigua que ninguna otra. Esta idea no era nueva en absoluto. Ya en el siglo II, los apologistas, con el mismo fin, habían tratado de demostrar la gran antigüedad de Moisés. Además, a principios del siglo III, Julio Africano (cf. vol.1 p.430) había basado en el mismo principio sus *Crónicas*, que constituyen la primera historia sincrónica del mundo. No cabe duda de que Eusebio tomó como modelo la obra de Africano y encontró allí gran parte de sus materiales, aunque no lo diga expresamente. Con todo, la obra de Eusebio es muy superior, no sólo porque sigue en casi todo a autores mejores y

más antiguos, sino porque tiene un método más crítico. Su principal ventaja respecto de sus predecesores está en haber liberado del milenarismo a la crónica cristiana. Con su datación de los acontecimientos bíblicos pretende probar que el sistema seguido por Africano es equivocado y carece de valor científico. No quiere empezar con Adán y con la caída, porque nadie sabe cuánto tiempo permaneció el hombre en el paraíso, y también porque el texto de las cifras que se dan en la Biblia sólo es sano y seguro a partir del tiempo de Abrahán. Advertimos aquí el juicio de un autor avezado a la crítica textual.

El original griego ha desaparecido, fuera de algunos fragmentos y extractos. La totalidad del texto sólo se ha conservado n una traducción armenia del siglo VI. La segunda parte existe, además, en una versión latina preparada por Jerónimo en Constantinopla el año 380. Pero ni la edición armenia ni la latina se basan en el original, sino en una revisión que continuaba más allá del año 303, hasta el año 20 del reinado de Constantino. Además, Jerónimo no se contentó con dar la obra de Eusebio tal como estaba, sino que la amplió añadiendo gran número de datos sobre historia general, y especialmente sobre historia romana, y poniéndola al día, es decir, continuándola desde el año 325 hasta el 378, año de la muerte de Valente. Bajo esta forma llegó al Occidente la *Crónica* y dominó toda la historiografía de la Edad Media. Es uno de los libros básicos sobre los que se ha apoyado enteramente la investigación del pasado de la humanidad.

2. La Historia eclesiástica

La obra que ha hecho inmortal a Eusebio ha sido su *Historia de la Iglesia* (Εκκλησιαστική ιστορία). En su forma actual comprende diez libros, que cubren el pervodo que va desde la fundación de la Iglesia hasta la derrota de Licinio (324) y mando único de Constantino. No debe entenderse mal el título, como si el propósito de Eusebio fuera el registrar las vicisitudes

y aun el desarrollo de la Iglesia desde los comienzos hasta su época. No pretende dar una narración completa y equilibrada; mucho menos trata de exponer ordenada y razonadamente la expansión y el crecimiento del cristianismo. Su obra constituye más bien una colección extremadamente rica de hechos históricos, documentos y extractos de un crecido número de escritos de la Iglesia primitiva. Explica en la introducción el orden que ha seguido en la recopilación del material:

Me he propuesto consignar por escrito las sucesiones de los santos Apóstoles, cubriendo el periodo que se extiende desde nuestro Salvador hasta nosotros: el número y carácter de los acontecimientos que se registran en la historia de la Iglesia; el número de aquellos que, bien sea de palabra o por escrito, fueron los mensajeros de la palabra de Dios en cada generación; asimismo los nombres, número y época de aquellos que. llevados por el deseo de innovación hasta los límites extremos del error, se proclamaron a sí mismos introductores de la falsa gnosis, haciendo cruel estrago en el rebaño de Cristo, como lobos rapaces, A esto añadiré el destino que le ha tocado a toda la nación de los judíos desde el momento de su complot contra nuestro Salvador; además, el número, naturaleza y fechas de los ataques que los paganos han desencadenado contra la Palabra divina y el carácter de aquellos que en una época y otra combatieron por causa de dicha Palabra hasta el punto de derramar sangre y sufrir torturas; otro sí, los martirios de nuestros propios días y la ayuda que a todos olios dispensó misericordiosa y bondadosamente nuestro 1 Salvador. Empezaré, pues, por la primera dispensación de Dios respecto de nuestro Salvador y Señor, Jesucristo. Pero, aun así, pido para el proyecto la benevolencia de los bondadosos, pues reconozco que está por encima de nuestras fuerzas el cumplir la promesa de un modo completo y perfecto, pues somos los primeros en abordar esta empresa, como caminantes en camino solitario jamás hollado por plantas humanas.

Así, pues, la intención del autor era presentar: 1) las listas de los obispos de las comunidades más importantes; 2) los maestros y escritores cristianos; 3) los herejes; 4) el castigo del pueblo judío por parte de Dios; 5) las persecuciones de los cristianos; 6) los martirios y la victoria final de la religión cristiana. Este orden deja traslucir la intención apologética de toda la obra: suministrar la prueba de que ha sido Dios quien ha fundado la Iglesia y la ha guiado hasta su victoria final sobre el poder del Estado pagano.

Siendo su misma época un período en que acontecimientos históricos de grandísima importancia se sucedían unos a otros con gran rapidez, se vio obligado Eusebio, varias veces, a hacer adiciones al original para tener al día su principal obra. La *Historia eclesiástica* ha pasado, pues, por varias etapas que se ha dado en llamar ediciones. E. Schwartz contó cuatro y propuso la siguiente teoría: la primera, que comprendía los libros primero al octavo, apareció el año 312; la segunda, con la adición del libro noveno, el 315; la tercera añadió el libro décimo y apareció el año 317; la cuarta, que suprimió los pasajes que no iban bien con la *damnatio memoriae* de Licinio, reemplazándolos con la descripción de su caída, se publicó el año 325, al tiempo del concilio de Nicea. H. J. Lawlor ha presentado una hipótesis opuesta; según él, la obra en su forma primera habría aparecido mucho antes de lo que supone Schwartz. Las investigaciones más recientes favorecen la opinión de los que creen que los libros primero al séptimo se publicaron antes de que Diocleciano iniciara su persecución (303). La *Historia eclesiástica* logró en todas partes un gran éxito. Fue copiada tantas veces, que el texto de la última edición crítica se ha podido basar en siete manuscritos griegos del siglo IX al XI: tres de la Bibliothéque Nationale de París (*Codex Parisinus* 1430.1431.1432). dos de la Biblioteca Laurenciana de Florencia (*Codex Laurentianus* 70,7 y 70,20), uno de la

Biblioteca de San Marcos de Venecia (*Codex Marcianus* 338) y uno de Moscú (*Codex Mosquensis* 50).

Han llegado hasta nosotros, por añadidura, tres traducciones. La más antigua es la siríaca, hecha probablemente en e siglo IV, que sirvió de base a una versión armenia antigua muy literal. La siríaca es mucho mejor que la traducción latina que hizo Rufino el año 403. Este, muchas veces, parafrasea el texto e interpreta erróneamente el original, pero tiene la ventaja de proseguir la historia hasta la muerte de Teodosio el Grande, el año 395, agregando otros setenta años. Ya hemos dicho que en todo el Occidente la *Historia eclesiástica* se conoció en esta traducción latina.

3. Los mártires de Palestina

Eusebio debió de publicar una colección de actas antiguas de mártires antes de escribir su *Historia eclesiástica*, pues en los libros cuarto y quinto se refiere a ellas repetidas veces. Esta preciosa obra se ha perdido. Hablando de los mártires de Palestina (*Hist. eccl.* 8,13,7) añade:

No nos toca a nosotros consignar por escrito los combates de quienes lucharon por el culto de Dios en el mundo entero y registrar detalladamente cada una de sus hazañas; deberían hacerlo quienes fueron testigos de los acontecimientos. Por mi parte, yo daré a conocer en otra obra los que yo he presenciado personalmente.

Eusebio cumplió su promesa. En su *Mártires de Palestina* nos describe los martirios de aquella provincia que él mismo presenció como testigo ocular. La obra ha llegado a nosotros en dos recensiones. En griego se conserva solamente la recensión más corta; se encuentra en cuatro manuscritos de la *Historia eclesiástica* (*Codex Parisinus* 1430, *Codex Laurentianus* 70,7 y 70,20, *Codex Mosquensis* 50), como apéndice al libro octavo. Eusebio la escribió probablemente poco después de la primera edición de su obra principal. El texto

completo de U recensión larga se conserva sólo en una versión siríaca antigua. Quedan, sin embargo, algunos fragmentos de su texto griego.

Sigue el orden cronológico y cubre toda la duración de la persecución, desde el 303 hasta el 311. Gracias a esta obra acerca de la marcha de la persecución en Palestina y acerca del número de víctimas que allí hubo estamos mejor informados que de ninguna otra provincia del Oriente. Podemos distinguir las víctimas de la persecución de Diocleciano de las de Galerio y Maximino, cosa que es imposible en otras localidades. Durante el reinado de Diocleciano fueron sentenciados a muerte en Cesarea un grupo de doce cristianos capitaneados por el lector Procopio. Cuando Maximino sucedió a Diocleciano, la persecución se recrudeció. Maximino ordenó que se obligara a todos los ciudadanos a sacrificar y a comer de las carnes sacrificadas. El número de los que murieron mártires en este pequeño rincón del Imperio durante toda la persecución, desde el 303 hasta el 311, asciende a 83. El más famoso fue el presbítero Pánfilo, maestro y amigo de Eusebio. Los confesores fueron muchos más: "No puedo dar ahora el número incalculable de aquellos a quienes primeramente cortaron su ojo derecho con la espada y luego le cauterizaron con fuego, inutilizaron su pie izquierdo aplicando hierros candentes a las junturas y que después de esto fueron condenados a las minas de cobre de la provincia" (*Hist. eccl.* 8,12,10). Eusebio no oculta que en Palestina hubo algunos que se mostraron débiles y apostataron al primer asalto.

2. Panegíricos Sobre Constantino

En sus escritos sobre Constantino Magno, Eusebio, más que historiador, es un panegirista que puso incondicionalmente sus escritos y su persona al servicio **del Emperador,** lo mismo en vida de éste como después de su muerte. **Consideraba su monarquía como la realización de las más grandes**

esperanza cristianas. Para Eusebio, Constantino era un enviado escogido por Dios para rescatar a la Iglesia de la persecución.

1. Vita Constantini

No ha habido quizás ninguna otra obra de Eusebio que haya provocado más críticas contra él como la llamada *Vida de Constantino* en cuatro libros. J. Burckhardt, por ejemplo, le llama "el primer historiador completamente mentiroso e injusto de la antigüedad." Esta condenación es estúpida, pues no tiene en cuenta la forma literaria de la *Vita*, que no es, en manera alguna, una biografía histórica, sino un *encomium*, con su tono eulogístico y exagerado. Eusebio afirma expresamente que se reserva el derecho que tuvieron todos los panegiristas imperiales para tratar en la *Vita* únicamente de los aspectos buenos de la carrera del emperador:

Contendrá una descripción de las acciones del magnánimo emperador que fueron agradables a Dios, Soberano del universo. ¿No sería vergonzoso que la memoria de Nerón y de otros tiranos impíos y ateos que fueron mucho peores que aquél haya encontrado escritores resueltos que adornaron con lenguaje elegante la relación de sus indianas acciones y las hicieron constar en historias voluminosas, y que, en cambio, nosotros, **a quienes el mismo Dios ha concedido encontrarnos con un emperador** como no recuerda otro igual la historia entera, llegar a su presencia y gozar de su conocimiento y compañía, guardemos silencio? Por consiguiente, es deber nuestro, si de alguno, proclamar ampliamente sus virtudes para todos aquellos a quienes el ejemplo de nobles acciones puede llevar al amor de Dios. Algunos que han escrito las vidas de hombres indignos y han descrito acciones que no sirven para mejorar las costumbres, bien por amistad, bien por odio hacia alguno, y quizás, en algunos casos, sin más objeto que el de exhibir su propia erudición, han exagerado más de lo debido en

la descripción de acciones que son intrínsecamente bajas, por un refinamiento y elegancia de lenguaje, convirtiéndose de esta manera para los que el favor divino ha conservado lejos del mal, no ya en maestros del bien, sino en maestros de lo que debería haber quedado en silencio, olvido y oscuridad. Mi narración, en cambio, aunque quede muy por debajo de la grandeza del objeto que tiene que describir, puede recibir brillo de la mera narración de las buenas acciones. El recordar las acciones que han sido agradables a Dios no será vano, sino que proporcionará una lección útil para la vida para quienes tienen un alma bien dispuesta. Mi intención, por tanto, es pasar por alto la mayor parte de las acciones regias de este príncipe tres veces bendito..., siendo el propósito de esta empresa mía de ahora hablar y escribir solamente de las circunstancias de su vida que hacen referencia a la religión. Y como aun éstas presentan una variedad casi infinita, de todos los hechos que han llegado a mi conocimiento escogeré los que sean más convenientes y dignos de recordarse y trataré de narrarlos lo más concisamente que pueda. En adelante tenemos plena libertad para proclamarle en todos los estilos como verdaderamente bienaventurado, cosa que no podíamos hacer hasta ahora, porque se nos prohíbe declarar bienaventurado a ninguno antes de su muerte a causa de las vicisitudes inciertas de la vida (1,10-11).

Este reconocimiento explícito que hace aquí el autor de sus intenciones no ha sido tenido muchas veces en cuenta por los críticos, desorientados quizás por el título latino *Vita Constantini* con que se conoce comúnmente el panegírico. El título griego es: Εις τον βίον του μακαρίου Κωνσταντίνου βασιλέως, que es más apropiado para el libro. No pretende dar una historia biográfica completa, sino que se limita a las acciones del emperador en cuanto que hicieron progresar a la religión cristiana. Por eso W. Telfer ha sugerido recientemente que el título griego se podría traducir por *Reflexiones sobre la vida de Constantino* (*Studia Patristica* I p.157).

El autor pinta un retrato de Constantino lleno de vida; "fue el único, entre todos los que tuvieron en su mano el poder romano, que era amigo de Dios, Soberano del universo; apareció ante toda la humanidad como un ejemplo egregio de vida divina" (1,3); Dios le distinguió, "a la vez, como un luminar potente y un heraldo de voz clara de genuina piedad" (1,4); "como un nuevo Moisés," libró de los tiranos y de la esclavitud de los enemigos a la nueva raza del pueblo escogido (1,12). Describe con todo detalle (1,27-32) la visión de la Cruz que tuvo Constantino y afirma que el emperador le aseguró bajo juramento la verdad del hecho. Las dieciséis órdenes y cartas imperiales que Eusebio incorpora al *encomium,* Y que representan la cuarta parte de todo el conjunto, son valiosísimas en extremo. Su autenticidad ha sido defendida con éxito por I. A. Heikel en su edición de la *Vita,* después que A. Crivellucci y otros habían expresado sus dudas al respecto.

La forma actual de la *Vita* plantea unas interrogantes difíciles de contestar. G. Pasquali ha dejado demostrado que no se trata de la obra original, cuya revisión última quedó interrumpida por la muerte de Eusebio y sólo se publicó como obra póstuma. Lo que ha llegado hasta nosotros se presenta considerablemente ampliado por la inserción de unos documentos. J. Maurice pensó haber descubierto en varios pasajes una tendencia a justificar la política arriana de Constancio II, lo cual no podía atribuirse lógicamente a Eusebio. W. Seston pretendía que toda la narración de la visión de la Cruz es una interpolación que remonta a la época teodosiana. H. Grégoire sostuvo que durante todo el siglo IV no se conoció la *Vida de Constantino* y que contiene errores, falsificaciones e inexactitudes que, tal como están, no se pueden atribuir a un historiador de la categoría de Eusebio; que es posible la existencia de un núcleo obra de Eusebio, pero que la forma actual es de una época más reciente. P. Petit, P. Orgels y G. Downey han apoyado esta tesis y han señalado nuevas

interpolaciones y falsedades. F. Scheidweiler fue aún más adelante, hasta poner en duda la existencia de un núcleo eusebiano, y dató toda la obra después del 430. En un estudio más reciente ha atribuido la mayor parte de la *Vita* a Eusebio y el resto a Gelasio. Sin embargo, N. H. Baynes ha refutado la mayor parte de los argumentos de Pasquali y de Maurice, mientras que P. Franchi de Cavalieri, F. Vittinghoff, J. Vogt y K. Aland han rechazado los de los demás. Nadie niega la probabilidad de una revisión posterior. Sin embargo, muchas de las razones que se han dado hasta ahora para probar que ha habido alteraciones en el original y sobre la fecha y finalidad de tales cambios, se contradicen y excluyen mutuamente. Las dificultades que presenta el texto en varios pasajes se han "resuelto" con demasiada avidez con la teoría de interpolaciones posteriores. El resultado ha sido que han surgido nuevas dificultades que hacen del Eusebio póstumo una figura aún más complicada que el viejo y original.

La *Vita Constantini* sigue siendo una obra genuina de Eusebio, aun cuando su plan y composición estén exigiendo una mayor clarificación. H. Kraft se ha propuesto examinar nuevamente la autenticidad de los documentos constantinianos incorporados en la *Vita.* Un papiro descubierto recientemente ha venido a confirmar de una manera sorprendente la autenticidad de uno de los edictos citados por Eusebio. Es el *Papyrus London* 878, que fue redactado poco después del año 320. El edicto copiado al dorso de la petición es parte de la carta que Constantino dirigió a los provinciales después de la derrota de Licinio y coincide al pie de la letra con Eusebio, *Vita Constantini* 2,27 y 28, más la terminación del 26 y el comienzo del 29. Así, pues, tenemos aquí, en el *Papyrus London* 878, una copia contemporánea de la carta del año 324, que se pensó fuera una falsificación. Escribe a este respecto A. H. M. Jones: "El papiro disipa todas las dudas razonables acerca de la autenticidad de uno de los documentos constantinianos citados

por Eusebio en la *Vita* e implica otro tanto para los demás. No prueba, naturalmente, que la *Vita* en que se citan sea obra Eusebio, pero se me hace difícil creer que un falsario posterior se haya tomado la molestia de buscar los originales de documentos antiguos y copiarlos *in extenso"* (p.200).

2. Ad coetum sanctorum

En su *Vida de Constantino* (4,29) cuenta Eusebio que el emperador pasaba mucho tiempo componiendo y pronunciando sermones en que exponía el error del politeísmo y probaba que las supersticiones de los gentiles eran puro fraude: "Se dedicaba entonces a afirmar la soberanía absoluta de Dios; disertaba luego sobre la providencia, tanto general como particular. Descendía luego a la economía de la salvación y demostraba que era necesaria y se había realizado conforme a razón. Entraba seguidamente en la doctrina del juicio de Dios... Les recordaba que fue Dios quien le dio el imperio del mundo, y que él mismo, a imitación de Dios, les había confiado a ellos el gobierno de unas porciones del Imperio, y que todos serían llamados igualmente a su debido tiempo para dar cuenta de sus acciones al supremo Soberano." Agrega Eusebio:

El emperador componía sus discursos en lengua latina; los traducían al griego unos intérpretes nombrados para ello. A modo de ejemplo, agregaré al fin del presente trabajo uno de estos discursos traducidos, a saber: aquel que él mismo tituló *A la asamblea de los santos* y dedicó a la Iglesia de Dios, para que nadie piense que nuestro testimonio acerca de estas cosas sea alabanza huera (4,32).

En efecto, los manuscritos de la *Vita Constantini* tienen un apéndice al libro cuarto: *Discurso que el emperador Constantino dirigió a la asamblea de los santos.* El manuscrito mejor le llama libro quinto de la *Vita.* Su texto empieza con las palabras Κωνσταντίνος Σεβαστός τω των αγίων συλλόγω. Es una apologva de la religión cristiana. La introducción (1-2)

contiene el saludo y se refiere al día de la Pasión como preludio de la Resurrección. La parte primera (3-10) trata de Dios, Padre de Cristo, como Creador y único Señor del universo. Refuta el error de la idolatría (4), los falsos conceptos de los paganos, las creencias supersticiosas en el destino y en la suerte (6), así como las erróneas nociones de los filósofos (9). Determina es lo que debe admitirse y qué se debe rechazar en las doctrinas de Platón. Se repudian las fantasías mitológicas de los poetas (10).

La segunda parte (11-15) es más positiva. **Trata de la doctrina cristiana de la Redención por medio de Cristo crucificado, que es Dios e Hijo de Dios.** El autor prueba luego (16-17) que la venida de Cristo había sido anunciada por los profetas del Antiguo Testamento. Se aducen hasta oráculos paganos como prueba en favor de la naturaleza divina de Cristo (18). por ejemplo, se cita a la sibila de Eritrea: "Sin embargo, en cierta ocasión, avanzando al interior del santuario de su vana superstición y llena realmente de la inspiración de Dios, anunció en verso los acontecimientos futuros acerca de Dios, indicando claramente la historia de la venida de Jesús con las letras iniciales de estos versos, que forman lo que se llama un acróstico: Jesús Cristo, Hijo de Dios, Salvador, Cruz" (cf. Vol.1 p.164). Se da una detallada interpretación, verso por verso, de la égloga 4 de Virgilio, como de una profecía que predice la Encarnación y la Redención (19-21).

En la tercera parte (22-25), el emperador atribuye sus victorias a Cristo, describe el desastroso final de los gobernantes que persiguieron a la Iglesia, y en el último capítulo (26) pone de relieve el deber de dar gracias al Salvador por todas las bendiciones que ha otorgado a su gobierno y a su persona.

Aunque este *Discurso a la asamblea de los santos* lo traen todos los manuscritos y Eusebio declara explícitamente su intención de inserirlo en la *Vita* como apéndice, son serias las dudas que se han formulado acerca de su autenticidad. Además de J. P. Rossignol y A. Mancini, especialmente I. A. Heikel,

después de haber examinado cuidadosamente sus fuentes y haberlo comparado con los discursos y cartas auténticas del emperador, negó enfáticamente su autenticidad. Por otra parte, sin embargo, el número de los estudiosos decididamente partidarios de la paternidad de Constantino no es exiguo en manera alguna. Entre sus defensores destacan A. v. Harnack (*Chronol.* 2,116) y E. Schwartz (PWK 6,1427). J. M. Pfättisch llegó a la conclusión de que el discurso es un sermón de Viernes Santo, compuesto entre los años 313 y 325, de gran interés para conocer las convicciones religiosas del primer emperador cristiano. Opinaba que en parte es traducción del latín y en parte una paráfrasis en griego preparada por algún secretario teólogo del emperador a base de un esquema o borrador de Constantino. A. Kurfess mantuvo la autenticidad en una serie de artículos que dedicó a estudiar la base latina del texto griego, su relación con los oráculos sibilinos y su fecha. El creía que el sermón fue pronunciado el Viernes Santo del año 313, mientras que A. Piganiol prefería la fecha del 7 de abril del 323. Este último considera a Constantino autor del discurso, pero cree que fue revisado por Lactancio. Más recientemente, después de comparar nuevamente las ideas y el estilo del discurso con los de los documentos imperiales auténticos, llegó a la conclusión de que sería más fácil resolver las dificultades que suponer que se trata de una falsificación.

3. Laudes Constantini

En los manuscritos de la *Vita* a la *Oratio ad coetum sanctorum* sigue la *Laus Constantini.* El título desorienta, pues en realidad se trata de dos obras distintas.

a) Los capítulos 1-10 representan el panegírico que pronunció Eusebio en el palacio de Constantinopla el 25 de julio del 335, en el trigésimo aniversario del reinado de Constantino. Empieza Eusebio afirmando que tiene intención de evitar todo alarde de retórica. Cree que el emperador es un hombre distinto

de todos los demás seres humanos, en cuanto que es "perfecto en sabiduría, en bondad, en justicia, en valor, en piedad en devoción a Dios; el emperador es en verdad, y sólo él, un filósofo, porque se conoce a sí mismo y tiene conciencia de que sobre él han llovido de fuera, mejor, del cielo, abundantes bendiciones de toda clase" (5). Eusebio le compara con el sol: "Nuestro emperador, **al igual que la luz del sol**, **ilumina a los súbditos más distantes** de su Imperio por medio de la presencia de sus cesares, a modo de rayos de su propio resplandor, que transmite hasta muy lejos" (3). **Su Imperio es "imitación del poder monárquico del cielo" (5), porque él mismo lo ha organizado según el modelo del gobierno celeste**:

Investido de la imagen de la soberanía celeste, y dirigiendo su mirada hacia arriba, organiza su gobierno terreno en conformidad con el modelo del original divino, encontrando fuerza en esta conformidad con la soberanía de Dios. De todas las criaturas de esta tierra, sólo a la naturaleza del hombre concede esto el Soberano del universo; **porque ésta es la ley del poder soberano: que todos se sometan a la autoridad de uno solo.** Ciertamente, la monarquía supera a las demás constituciones o formas de gobierno, pues el gobierno de muchos con igual poder, que se le opone, es más bien anarquía y desorden (3).

En el resto del discurso se alaba a Constantino por sus realizaciones y por las bendiciones que resultan de la paz que concediera a la Iglesia. En el último capítulo, Eusebio se refiere otra vez a los sermones del mismo Constantino: "A oídos de todas las naciones llegan discursos, preceptos y exhortaciones a una vida virtuosa y santa y es el mismo emperador el que los proclama. Es, en efecto, admirable sobremanera que tan gran príncipe levante su voz hasta hacerse oír por todo el mundo como un intérprete de Dios, **Soberano del universo, invitando a todos sus súbditos al conocimiento del Dios verdadero**" (10).

b) En los capítulos 11-18 de los *Laudes Constantini* tenemos no ya un discurso, sino el tratado que Eusebio presentó al emperador con ocasión de la dedicación de la iglesia de; Santo Sepulcro (335). Aunque en su conjunto sea un opúsculo apologético, su intención principal es justificar la erección del magnífico edificio: "No todos conocen la causa que te ha movido a levantar alrededor de la tumba del Salvador, de eterna memoria, estos nobles, magníficos y bellísimos edificios, monumentos imperiales de un espíritu imperial... Los que ignoran las cosas de Dios, por ceguera espiritual, hacen mofa y se ríen de estas obras, considerando impropio e indigno de un príncipe tan poderoso que se ocupe de tumbas y monumentos de muertos... Plenamente convencido de contar con tu aprobación y agrado, poderosísimo emperador, quiero proclamar ante todos en este discurso las razones y los motivos de tus piadosas (11,2.3.7). Con todo, esta finalidad particular la combina Eusebio con otra más vasta y general, **puesto que en la Iglesia del Santo Sepulcro ve un símbolo de la misión divina del emperador:**

Quiero constituirme en intérprete de tus proyectos y en mensajero de tu alma religiosa. Me propongo enseñar a todos lo que deberían conocer todos los que se preocupan de comprender los principios que guían a nuestro Dios y Salvador en el empleo de su poder, las razones que tuvo el que existía desde un principio y gobernaba el universo para descender, al fin, del cielo hasta nosotros, para asumir nuestra naturaleza, para someterse a la muerte, y las razones de la vida inmortal que vino luego y de su resurrección de entre los muertos. Además de eso, aduciré pruebas y argumentos convincentes en beneficio de quienes todavía necesitan de esta clase de testimonios. Pero es hora ya de que dé comienzo a mi tarea (11,7).

Así, pues, ofrece el autor una introducción a la fe cristiana para lectores paganos; en su mayor parle, es un

resumen de los tres primeros libros de su *Teofanía* (cf. *infra*, p.347), acomodado a esta ocasión particular.

3. Obras Apologéticas.

Eusebio, en sus tratados apologéticos, recoge todos los esfuerzos anteriormente hechos en defensa de la religión cristiana. Combina las ideas de los Apologistas griegos con un nuevo método científico que abruma al lector con abundancia de hechos y argumentos tomados de sus sorprendentes conocimientos de la literatura e historia antiguas. Pero nunca se pierde en detalles; siguiendo un plan bien concebido y claramente ejecutado, trata de presentar, en una grandiosa visión histórica, las grandes religiones del pasado como una unidad y como una preparación a la nueva. Por desgracia, se han perdido algunos de los escritos que originariamente formaban parte de este proyecto.

1. Introducción general elemental

Su obra apologética más antigua es la *Introducción general elemental* al Evangelio. La compuso antes de ser obispo. Constaba en su original de diez libros. Sólo se conservan los libros sexto al noveno y algunos pocos fragmentos más. En esta segunda parte, bajo el título especial *Eclogae Propheticae*, se da una colección y una breve explicación **de las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento.**

2. Praeparatio Evangelica

La *Introducción general elemental* venía a ser como un estudio preliminar para su gran obra apologética en dos partes: la *Preparación al Evangelio* y la *Prueba del Evangelio.* La primera consta de quince libros; se conservan todos ellos en su texto original griego. Su objeto es refutar el politeísmo pagano y probar la superioridad de la religión judía, que sirvió como de "preparación al Evangelio." Eusebio quería que la *Praeparatio*

fuera "una guía, que hiciera las veces de instrucción e introducción elemental, acomodada a nuestros conversos que han venido recientemente del paganismo" (3). Al principio del libro 15, el autor da un breve resumen de la *Praeparatio.* Los libros primero, segundo y tercero exponen los mitos obscenos y horribles de los paganos y ataca la interpretación alegórica que de ellos dieran los neoplatónicos. Los libros cuarto y quinto tratan de los oráculos paganos. El sexto contesta a los que creen en el Destino. El libro séptimo introduce en la segunda parte, que comprende los siete libros siguientes y trata de probar que los cristianos, al renunciar a la religión y a la filosofía de los griegos y aceptar los libros sagrados de los hebreos, obran bien. Volvemos a encontrar aquí el tema familiar de la prioridad de Moisés y de los profetas con relación a los mayores filósofos griegos, y de la dependencia de éstos, especialmente de Platón, que tomaron de aquéllos sus mejores ideas. Los libros 14 y 15 ponen al descubierto las contradicciones que existen entre los pensadores griegos y los principales errores en sus doctrinas.

La *Praeparatio* comienza con una notable pretensión de originalidad en el método: "el proyecto que nos hemos propuesto hemos de llevarlo a la práctica a nuestro modo" (7a). Para refutar la idolatría, hace hablar a los mismos paganos, aduciendo largos pasajes de su literatura: "No me expresaré con palabras propias, sino con las de aquellos mismos que han tomado interés en el culto de los que ellos llaman dioses" (16d). Algunos pasajes (l,4,2s; 5,l,4s) dan a entender que la presión de la persecución había cedido y que se había restablecido la paz cuando Eusebio escribía la *Praeparatio.* La alusión (135c) al castigo infligido por Licinio a los impostores antioquenos (*Hist. eccl.* 9,11) obliga a poner la fecha después del año 314.

3. Demonstratio Evangelica

Así como la *Praeparatio* defiende la religión cristiana frente a los pacanos, la *Demonstratio,* que es como una

continuación de aquélla, contesta a las acusaciones que los judíos hacían a los cristianos de haber aceptado el judaísmo únicamente para reclamar las bendiciones prometidas al pueblo escogido, sin aceptar, en cambio, la obligación de la Ley. La respuesta de Eusebio a esta acusación ocupa veinte libros. De ellos sólo quedan los diez primeros y un fragmento de considerable extensión del libro 15. Bastan para ver que, en la *Prueba del Evangelio,* el autor trata de arrebatar el Antiguo Testamento a los judíos probando su alcance universalista, al mismo tiempo que presenta el cristianismo como cumplimiento de la religión judía.

En los dos primeros libros, que forman la introducción. explica por qué aceptan los cristianos las Escrituras judías y rechazan, en cambio, la legislación de Moisés. El cristianismo está en la línea de la religión universal de los patriarcas, de la cual la Ley mosaica fue sólo una dispensa temporal para servir de transición entre los patriarcas y la venida de Cristo. En el libro segundo, el autor aduce abundantes testimonios de los profetas para probar que la caída del Estado judío, la venida del Mesías y la vocación de los gentiles **estaban ya anunciadas**. Los libros tercero al noveno contienen pruebas profetices en favor de **la humanidad de Cristo (1.3), su divinidad (1.4 y 5), la encarnación y vida terrena del Salvador** (1.6-9). El libro décimo trata de su pasión y muerte. En los diez libros restantes, que no se conservan, se hablaba probablemente de su **resurrección y ascensión, la misión del Espíritu Santo y la fundación de la Iglesia.** El fragmento del libro 15 trata de los cuatro reinos del libro de Daniel.

Aunque, a juzgar por los títulos, iban dirigidas contra los paganos y los judíos, en realidad tanto la *Praeparatio* como la *Demonstratio* apuntaban al tratado *Contra los cristianos,* de Porfirio. Eusebio se refiere a él una y otra vez y en ocasiones toma de su obra las expresiones para formular las acusaciones que se hacen contra la religión cristiana (por ejemplo, *Praep, ev.*

1,2,1-4), refutándole así con sus propias palabras. Esta manera de proceder le recuerda a uno el *Contra Celsum* de Orígenes (cf. vol.1 p.353-358). Sin embargo, Eusebio se guarda muy bien de bajar a refutar punto por punto las objeciones de Porfirio, como hiciera Orígenes con las de Celso. Sigue un método diferente, que no da pie al adversario para sacar al autor de su programa sistemáticamente trazado de exposición de la Escritura, para llevarlo a una inútil controversia sobre puntos de menor importancia. Este método resulta más eficaz, y a él se debe en gran parte que esta obra sea no sólo una codificación de los resultados obtenidos por sus predecesores, sino probablemente **la aportación apologética más importante de la Iglesia antigua**.

En cuanto a su fecha, la *Demonstratio* fue compuesta, con toda probabilidad, inmediatamente después de la *Praeparatio.* Su lenguaje teológico hace suponer que no era aún inminente el concilio de Nicea.

4. Theophania

La *Teofanía* o *Manifestación divina* es, cronológicamente, la última obra apologética de Eusebio, Su tema es la manifestación de Dios en la encarnación del Logos. El autor explica y defiende este dogma contra objeciones comunes en cinco libros. Escribe en un tono popular, pero con gran alarde de artificios retóricos. Los tres primeros libros tratan de la manifestación del Logos en la creación del universo, en su conservación y en el alma humana; de la necesidad de la redención y de su realización definitiva por Cristo. El libro cuarto prueba el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento. El quinto demuestra la necedad de la hipótesis según la cual Cristo habría sido un hechicero y sus discípulos unos embaucadores. Los tres primeros libros dependen en gran parte de la *Praeparatio* y de la *Demonstratio.* El cuarto parece que es una edición nueva de una monografía sobre el

cumplimiento de las profecías de Cristo, que Eusebio menciona en su *Praeparatio* (1,3,12). El quinto reproduce el cuerpo del libro tercero de la *Demonstratio*, según admisión del mismo autor (4,37). Estas conexiones literarias, junto con la idea de una Iglesia victoriosa y floreciente que invade y domina toda la obra, son una prueba de que la compuso después del año 323, después que Constantino hubiera asumido el poder absoluto.

Si descontamos un gran número de fragmentos griegos, el original se ha perdido. El texto completo se conserva en una traducción siríaca muy servil. Esta debió de hacerse muy pronto, pues el British Museum de Londres posee un manuscrito fechado en febrero del año 411.

5. Contra Porfirio

El violento ataque de Porfirio, el famoso neoplatónico, en sus quince libros *Contra los cristianos* provocó una réplica directa de Eusebio en veinticinco libros, que se han perdido en su totalidad. La mencionan Jerónimo (*De vir. ill.* 81; *Ep.* 70), Sócrates (*Hist. eccl.* 3,23) y Filostorgio (*Hist. eccl.* 8,14). El primero hace alguna insinuación acerca de su contenido (*Comm. in Dan.* pról.; *Comm. in Matth., ad* 24,16). Por lo que parece, la polémica giraba en torno a la interpretación correcta de unos pasajes evangélicos. Porfirio daba mucha importancia a las supuestas contradicciones de los evangelios acerca de las genealogías de Jesús y de las narraciones de la resurrección.

6. Contra Hierocles

Al tratado contra Porfirio le había precedido una refutación de Hierocles, gobernador de Bitinia y autor de un escrito polémico que defendía la superioridad de Apolonio de Tiana sobre Jesús. El texto del pequeño opúsculo se ha conservado en el famoso códice de Aretas de París (cf. vol.1 p.183). Es una de las primeras obras de Eusebio, compuesta probablemente entre los años 311 y 313, o aun antes.

7. Refutación y defensa

Focio (*Bibl. cod.* 13) dice haber leído esta obra, que constaba de dos libros; dice también que en su tiempo existían dos ediciones con ligeras diferencias. Las dos se han perdido. A juzgar por su información, se trataba de una apología que respondía a objeciones paganas contra la religión cristiana. A juicio del mismo Focio, Eusebio resolvía ciertas objeciones "de manera satisfactoria, aunque no del todo."

4. Obras Bíblicas y Exegéticas.

Eusebio merece especial encomio por sus esfuerzos en preparar una edición segura de la Biblia. Ayudado por su amigo Pánfilo, copió los Setenta de Orígenes (la quinta columna de los *Hexapla)* como obra aparte, con las variantes de otras versiones al margen. La historia del texto crítico del Antiguo y Nuevo Testamento está íntimamente ligada a su nombre y al de su amigo; no pocos manuscritos que existen de la Biblia remontan a códices que transcribieron ellos. Cuando necesitó cincuenta copias para las iglesias de Constantinopla, Constantino recurrió a Eusebio. El emperador le encomendó el trabajo por medio de una carta:

Con la ayuda de la **providencia de Dios, nuestro Salvador**, son muchísimos los que se han incorporado a la **santísima Iglesia** en la ciudad que lleva mi nombre. Parece rece, pues, muy conveniente que, respondiendo al rápido progreso de la ciudad bajo todos los aspectos, se aumente también el número de iglesias. Escucha, por tanto, de buen grado lo que he decidido hacer. Me ha parecido conveniente manifestar a tu prudencia que encargues cincuenta códices de las Sagradas Escrituras. Tú sabes que la provisión y el uso de las Escrituras son muy necesarios para la instrucción de la Iglesia; que los escriban copistas profesionales, prácticos en su arte, sobre pergaminos preparados al efecto, de manera que se puedan

leer y transportar de una parte a otra sin dificultad. El Católicus de la diócesis ha recibido instrucciones de nuestra Clemencia para que cuide de proporcionar todo lo necesario para la preparación de los ejemplares. Dependerá de tu diligencia el que estén terminados con la mayor rapidez posible (*Vita Const.* 4,36).

1. Los cánones evangélicos

Eusebio introdujo una innovación importante en los manuscritos de los evangelios. Se trata de un sistema para formar una especie de armonía de los evangelios, mostrando qué pasajes de un evangelio tienen lugares paralelos en los demás evangelios. Le explica a Carpiano por carta todo el sistema; le dice que la idea se la sugirió la *Armonía* o *Secciones de los evangelios* de Ammonio de Alejandría (cf. vol.1 p.398), que dispone los evangelios en cuatro columnas paralelas. El desarrolló el plan de Ammonio, tratando de superar la desventaja de su sistema, que solamente permitía leer de seguida el evangelio de San Mateo.

Dividió, en primer lugar, los evangelios en pequeñas secciones, que numeró sucesivamente. Preparó luego una tabla de diez cánones, cada uno de los cuales contenía una serie de pasajes en el siguiente orden: canon I, pasajes comunes a los cuatro evangelios; II, pasajes comunes a los sinópticos; III, pasajes comunes a Mateo, Lucas y Juan; IV, pasajes comunes a Mateo, Marcos y Juan; V, pasajes comunes a Mateo y Lucas; VI, pasajes comunes a Mateo y Marcos; VII, pasajes comunes a Mateo y Juan; VIII, pasajes comunes a Lucas y Marcos; IX pasajes comunes a Lucas y Juan; X, pasajes peculiares de cada uno de los evangelios: primero, los de Mateo; segundo, los de Marcos; tercero, los de Lucas, y cuarto, los de Juan. Estas tablas, usadas en combinación con los números de las secciones en el texto de los evangelios, permiten al lector descubrir de un vistazo los pasajes paralelos. El sistema pasó a los manuscritos

siríacos y latinos y se conoció con el nombre de *Cánones eusebianos* o *Secciones eusebianas.* San Jerónimo lo adoptó para su Vulgata y lo explica en su carta al papa Dámaso.

2. Onomasticon

El *Onomasicon* es un diccionario geográfico de los lugares bíblicos, con una lista en orden alfabético de todos los nombres de lugares que aparecen en la Biblia, junto con una descripción geográfica e histórica de cada localidad y su designación en tiempo de Eusebio. Fue muy estimado por los escrituristas de Oriente, y no gozó de menor reputación en el Occidente, donde se conoció por una traducción latina de Jerónimo, que introdujo algunas mejoras en forma de correcciones y adiciones. Se conservan tanto el original griego como la versión latina. Ambas constituyen aun hoy día una fuente importantísima para la topografía de Tierra Santa.

El *Onomasticon* no es más que la cuarta parte de una obra más extensa sobre geografía bíblica, que Ensebio compuso por sugerencia del obispo Paulino de Tiro. Como éste murió el año 331, es de suponer que lo compusiera antes de esa fecha. Las tres primeras secciones ya no existen. Se daba en ellas: 1) una interpretación de los términos etnológicos de las Escrituras hebreas en griego; 2) una topografía de la antigua Judea con las herencias de las doce tribus; 3) un plano de Jerusalén y de su templo, acompañado de informaciones sobre diversas localidades. Eusebio hace mención de estas tres partes en el prólogo de su *Onomasticon,* y Jerónimo en la introducción a su versión latina.

3. Preguntas y respuestas sobre los evangelios

Esta obra comprendía dos partes. La primera, titulada *Preguntas y respuestas sobre los evangelios dirigidas a Esteban,* constaba de dos libros y discutía las discrepancias que existen en las narraciones de la infancia. La segunda. *Preguntas*

y respuestas sobre los evangelios dirigidas a Marino, comprendía solamente un libro. El autor declara que, habiendo tratado va. en la primera parte, de las dificultades que presenta el comienzo de los evangelios, pasa ahora a las discrepancias que se encuentran al final, en las narraciones de la resurrección. Ambas partes han desaparecido, fuera de algunos fragmentos griegos y siríacos. Sin embargo, un epítome, descubierto y publicado por Mai (reeditado PG 22,879-1006), nos suministra valiosa información sobre el contenido del original. Toda la obra representa una contribución importante a la crítica bíblica.

En su exégesis, **Eusebio seguía a la escuela de Alejandría. Al igual que Orígenes,** escribió voluminosos comentarios sobre los libros del Antiguo Testamento. No hay indicios de que hiciera otro tanto con los del Nuevo Testamento.

4. Comentario sobre los Salmos

Su obra exegética más importante parece haber sido su extenso *Comentario sobre los Salmos,* que gozó de gran reputación entre los escritores de la era patrística por su erudición y acumen crítico. Fue traducido al latín dos veces, una por Hilario de Poitiers y la otra por Eusebio de Vercelli; el primero suprimió los pasajes heréticos (jerónimo, *De vir. ill.* 81; *Ep.* 61.2: 112,20). De estas dos versiones no queda nada; en cambio, del original se han conservado extractos tan extensos que quizás se pueda hacer algún día una reconstrucción completa del texto. Montfaucon, por eiemplo, publicó un comentario seguido a los salmos 51-95 y los fragmentos tomados de las *catenae* a los salmos 1-50 y 96-118 (PG 23,65s). El cardenal Mai editó los fragmentos de las *catenae* a los salmos 119-150 (PG 24,9s). Lo que Pitra publicó como citas de Eusebio es de autenticidad muy dudosa. En cambio, G. Mercati descubrió en *catena* de la Biblioteca Ambrosiana de Milán unos fragmentos importantes de los salmos 96-100. Este comentario fue, al parecer, uno de los últimos escritos de Eusebio, aunque,

en el estado actual de nuestra información, no se puede determinar la fecha exacta. Los fragmentos dan a entender que la obra completa debió de ser de proporciones gigantescas.

5 Comentario a Isaías

Jerónimo menciona (*De vir. ill.* 81) un *Comentario sobre Isaías* en diez libros, pero en el prólogo a su propio *Comment. in Isaiam* habla de esta obra de Eusebio como si constara de quince libros. Cuando se refiere nuevamente a él (*Comment. in Is.* 1,5 praef.: 1,5 ad Is. 18,2), añade que Eusebio prometió en el título una exposición histórica, pero muchas veces olvida su promesa y desemboca **en el alegorisrno de Orígenes.** Durante largo tiempo se creyó que la obra estaba perdida completamente, fuera de un gran número de fragmentos considerables de las *catenae,* que fueron recogidos por Montfaucon (PG 24 89-526). Comparando cuidadosamente esta colección con los manuscritos de *catenae Chig.* R VIII 54, *Ottob. gr.* 452, V*at gr.* 1153 de la Biblioteca Vaticana y con las ediciones de los comentarios a Isaías escritos por Basilio Magno (cf. *supra* p.229), Cirilo de Alejandría (cf. *supra,* p.126) y Teodoreto de Ciro (cf. *infra,* p.566), R. Devreesse pudo demostrar que Montfaucon publica como de Eusebio muchos fragmentos que en realidad pertenecen a otros comentaristas y omite otros muchos que los mencionados manuscritos de *catenae* atribuyen a Eusebio. Por su parte, A. Moble descubrió que el *Comentario sobre Isaías* de Eusebio está casi completo en el margen de un manuscrito de Florencia, *Bibl. Laur. Plut.* XI 4, y que su volumen es dos veces mayor que todos los fragmentos de *catenae* juntos. Este texto recientemente descubierto prueba: 1) que Eusebio depende de Orígenes, cuyo *Comentario sobre Isaías* cita siete veces, y 2) que hizo su exégesis a base de los Setenta de los Hexapla, mientras que el texto bíblico de Montfaucon es el de la Sixtina.

6. La poligamia y las familias numerosas de los patriarcas

En su *Demonstratio Evangélica* (1,9,20), Eusebio hace esta observación: "Si es que existe alguna cuestión sobre las familias de Abrahán y Jacob, se encontrará una extensa discusión en el libro que escribí sobre la poligamia **y las familias numerosas de los antiguos hombres de Dios**." Alude también a la misma obra en *Praeparatio* 7,8,29. Basilio el Grande (*De Spiritu Sancto* 29,72) cita de ella un pasaje, pero la llama "Dificultades a propósito de la poligamia de los antiguos." El contraste que existe entre el concepto cristiano del matrimonio y la vida de los antiguos patriarcas exigía una interpretación que explicara la libertad que refleja el Génesis, para poder contestar a la crítica de los adversarios. El tratado se ha perdido.

7. *Sobre la Pascua* (Περί της του πάσχα εορτής)

Eusebio nos informa en su *Vita Constantino* 4,34 que el emperador le había escrito personalmente "acerca de la santísima fiesta de Pascua." La ocasión que motivó esta carta fue el tratado *Sobre la Pascua* que el propio Ensebio había dedicado a Constantino: "Porque yo mismo le había dedicado a él una explicación mística de la fiesta" (ibid.)·De estas palabras deduce que Eusebio había dado una explicación del significa de típico de la Pascua de los judíos y su cumplimiento en la fiesta de la Pascua cristiana. Sin embargo, la carta en que el emperador le agradecía a Eusebio su envío da a entender que también trataba de la controversia pascual, pues escribe el emperador:

Es, en verdad, tarea difícil y superior a las posibilidades del lenguaje el tratar dignamente de los misterios de Cristo y explicar de manera adecuada la controversia relativa a la fiesta de la Pascua, su origen y sus realizaciones laboriosas y útiles. Porque el describir las cosas de Dios no está al alcance ni siquiera de aquellos que son capaces de comprenderlas. No obstante, te admiro sobremanera por tu saber y celo; he leído tu obra con gusto y he dado órdenes, conforme a tu deseo, para que

sea transmitido a muchos que profesan sinceramente nuestra santa religión (*Vita Const.* 4,35).

La obra completa, por desgracia, ya no existe, pero la *catena* sobre Lucas de Nicetas de Heraclea conserva un fragmento bastante extenso, que fue publicado primeramente por el cardenal Mai y reeditado luego por Migne (PG 24,693-706). Contiene doce capítulos consagrados a discutir la naturaleza de la fiesta anticotestamentaria y de su réplica cristiana, la decisión tomada por el concilio de Nicea sobre la cuestión pascual y las razones para no celebrar la Pascua cristiana en la fecha de la Pascua judía. Sabemos (*De solemnitate paschali* 8) que una cuarta parte de los miembros del concilio de Nicea, poco más o menos, seguían la costumbre antioquena y que Constantino habló a la asamblea sobre esta cuestión, naturalmente en el mismo sentido que en su carta a las iglesias de Oriente, es decir, que era indecoroso para los cristianos celebrar la fiesta de la Pascua conforme a las costumbres de los judíos y también celebrarla en días distintos en las diferentes iglesias (*Vita Const.* 3,19). La práctica a que aludía la decisión del concilio no era la de los cuartodecímanos (cf. vol.1 p.82s.232.235), sino la de los llamados protopasquitas. Muchas iglesias, especialmente de Siria, Mesopotamia y de parte de Cilicia, celebraban invariablemente la Pascua el domingo siguiente al 14 de Nisán de los judíos. Las iglesias restantes del Oriente seguían el cálculo alejandrino, de la misma manera que las iglesias de Occidente aceptaban la fecha de Roma. Los dos últimos sistemas, si bien se basaban en ciclos pascuales distintos (cf. vol.1 p.404.467.644s), seguían el mismo principio, que ignoraban los judíos, es decir, que el plenilunio de la Pascua nunca podía ocurrir antes del equinoccio de primavera. De esta manera, los años en que el domingo después de la Pascua judía ocurriera antes del equinoccio, Antioquía y Alejandría celebrarían la Pascua con un mes de diferencia. Por eso se lamentaba Constantino: “¡Qué doloroso e impropio es que

en los mismos días unos se dediquen a ayunar y otros celebren banquetes y que, pasados los días de Pascua, unos asistan a fiestas y diversiones, mientras otros están cumpliendo el ayuno prescrito!" (*Vita Const.* 3,18). Narra Eusebio (*De solemnitate paschali* 8) que, como resultado de las discusiones del concilio, "los sirios se sometieron" y consintieron en seguir la costumbre que predominaba fuera del patriarcado de Antioquía. En el capítulo 7, el autor hace una hermosa declaración acerca del santo sacrificio de la Misa como banquete pascual de la nueva alianza. La fecha de composición de este tratado postniceno es, probablemente, anterior a los *tricennalia* del emperador (335).

5. Obras dogmáticas.

La *Defensa de Orígenes,* que Eusebio completó después de la muerte de Pánfilo (cf. vol.1 p.436-437), era de carácter dogmático. Nos dice Focio (*Bibl. cod.* 118) que constaba de "seis libros, de los cuales cinco los escribió Pánfilo estando en prisión en compañía de Eusebio. El sexto es obra exclusiva de Eusebio, después que el mártir, habiendo perdido la vida por la espada, fue arrebatado para Dios, por quien suspiraba su alma." Así, pues, los cinco primeros libros los compuso Pánfilo, con la colaboración de Eusebio, en los años 308 y 309. Solamente se conserva el primero en una traducción latina de Rufino, que no parece muy de fiar. Nada queda del libro sexto, obra exclusiva de Eusebio. La pérdida es de lamentar por varias razones. La obra contenía informaciones biográficas muy valiosas y, sobre todo, una refutación, desde el punto de vista dogmático, de muchas acusaciones de Metodio y otros contra el gran Alejandrino, con citas de obras de este último.

1. Contra Marcellum

En los últimos años de su vida, Eusebio escribió dos tratados en defensa de la postura arriana y en contra del obispo Marcelo de Ancira (cf. *supra,* p.208). Probablemente, Eusebio

publicó los dos tratados *Contra Marcelo* el mismo año 336, en que Marcelo fue depuesto por el sínodo arriano de Constantinopla, para justificar esta condenación. En el primero rechaza los ataques del obispo de Ancira contra los jefes del partido arriano, especialmente contra el sofista Asterio y contra Eusebio de Nicomedia. En el secundo prueba, con citas de la obra del propio Marcelo, que sus doctrinas coincidían con las de los herejes Sabelio y Pablo de Samosata. Se conservan los dos libros.

2. De eclesiastica theologia

Los tres libros de su obra *Teología eclesiástica* son una refutación más detallada de Marcelo. Los escribió hacia el 337 y los dedicó al obispo arriano Flaccilo de Antioquía (334-34), A diferencia del *Contra Marcellum,* que está escrito en un tono vivo, esta obra no hace más que ampliar el contenido de aquél y resulta pesada. Aunque hay buenas razones para creer que Marcelo era de tendencias sabelianistas, la exposición que hace aquí Eusebio de la doctrina del Logos como "teología de la Iglesia" no pasa de ser ciertamente una dependencia avanzada : **el Hijo de Dios no es de la esencia del Padre, sino de su voluntad libre, y el Espíritu Santo no es más que una creación del Hijo.** Está convencido (2,7,12) de que reconocer la divinidad verdadera del Hijo significa sacrificar la unidad de Dios. No obstante las tendencias origenistas de la obra, se ha conservado en su integridad.

6. Discursos y Sermones.

Eusebio menciona en varias ocasiones (*Vita Const.* 1,1; 3,60.61; 4,33 y 45-46) los discursos y sermones que tuvo el privilegio de pronunciar en presencia del emperador. Solamente se conserva el panegírico que hemos discutido más arriba (p.341). El capítulo 11 del tercer libro de la *Vita* lleva por título "Silencio del concilio después de algunas palabras del obispo

Eusebio," dando a entender que en la apertura del concilio de Nicea fue Eusebio el que pronunció el discurso de bienvenida al emperador, si bien no lo dice él expresamente. Después de haber descrito la majestuosa entrada del príncipe, continúa:

Cuando [Constantino] llegó al extremo superior de los asientos, permaneció primeramente de pie. Cuando colocaron para él una silla baja de oro labrado, no se sentó hasta que no le hicieron seña los obispos. Después del emperador todos hicieron otro tanto. Levantóse el obispo que ocupaba el puesto principal en la parte derecha de la asamblea y, dirigiéndose al emperador, pronuncio un breve discurso, ensalzando al Dios todopoderoso por causa de él. Cuando también él tomó asiento se hizo silencio y los ojos de todos se fijaron intensamente en el emperador (*Vita Const.* 3,11).

Como se ve, Eusebio no menciona el nombre del obispo No es esto, necesariamente, una señal de modestia, sino que bien puede significar que escogieran a otro orador. Los encabezados de los capítulos no forman parte del texto original de la *Vita.* Sozomeno, empero, en su *Historia eclesiástica* (1,19), atribuye a Eusebio el discurso de bienvenida: "Después que [los obispos] se hubieron sentado, se levantó Eusebio de Pánfilo y dirigió un discurso al emperador, ensalzando y dando gracias a Dios por él." A pesar de ello, la cosa no está clara, pues el obispo de Cesarea había llegado a Nicea con el estigma de una condenación en suspenso y resulta difícil creer que los Padres de Nicea le eligieran a él para este honor. Juan de Antioquía (*Ep. ad Proclum Constantino* PG 65,878), Teodoreto (*Hist. eccl.* 1,6) y el africano Facundo de Hermiana (*Pro defens, trium cap.* 11,1) afirman que fue Eustatio de Antioquía quien pronunció el discurso de apertura y presidió el concilio (cf. *supra*, p.316). Niceta Coniates (*Thesaurus* 1,7), siguiendo a Teodoro de Mopsuestia y a Filostorgio, asegura que el discurso estuvo a cargo de Alejandro de Alejandría. Se ha intentado conciliar todos estos informes suponiendo que Eustatio y Alejandro, los

dos grandes patriarcas, dirigieron primeramente unas palabras al emperador y que sólo después se adelantó a hablar Eusebio. Pero su excomunión sigue siendo una dificultad en contra de esta sugerencia. E. Schwartz (PWK 6,1413) está convencido de que quien pronunció el discurso de bienvenida fue Eusebio de Nicomedia; pero su opinión no ha encontrado aprobación por parte de nadie. Mientras no se resuelva la cuestión de la presidencia del concilio, hay pocas esperanzas de que se encuentre una respuesta satisfactoria a este difícil problema.

Tenemos muy pocas noticias de otros sermones de Eusebio. En su *Historia eclesiástica* (10,4,12-72) reproduce el texto completo del discurso que pronunció en la dedicación de la basílica de Tiro hacia el año 316. **El tema central es la resurrección.** El reciente triunfo del cristianismo, la reconstrucción de la catedral y la erección del baptisterio se utilizan como otros tantos tipos de la **resurrección y glorificación final de la Esposa de Cristo, la Iglesia.**

En el manuscrito de Londres fechado en febrero del 411 (*Brit. Mus. add.* 12450), que contiene la versión siríaca de la *Teofanía* y de la segunda edición de su libro *Sobre los mártires de Palestina,* viene a continuación un panegírico de los mártires de Antioquía. El *Martyrologium* siríaco celebraba la fiesta de los héroes Macabeos el primero de agosto. Es probable que este sermón haya sido predicado con ocasión de aquella fiesta, pues incluye un primoroso elogio de la madre y de sus siete hijos que fueron torturados a muerte por Antíoco Epífanes y se creía enterrados en Antioquía. El sermón lo publicó W. Wright.

7. Cartas.

Sus cartas debieron de ser numerosísimas, a juzgar por la enorme participación que tuvo en las disputas de su tiempo. Sin embargo, han desaparecido casi todas. Por muy extraño que parezca, nunca se hizo, al parecer, ningún esfuerzo por recoger su correspondencia para formar una colección.

Hasta nosotros sólo han llegado completas tres cartas: la carta en que dedica su *De ecclesiastica theologia* a Flaccilo, la que escribió a Carpiano, una especie de introducción a sus *Cánones evangélicos* y, por fin, la que dirigió a su propio pueblo de Cesarea al concluirse el concilio de Nicea.

La última la incluyó Atanasio, como apéndice, **en su defensa de la definición de Nicea** *De decretis Nicaenae Synodi* escrita hacia el año 350 (cf. *supra*, p.63). Sócrates (*Hist. eccl.* l,8,35s), Teodoreto (*Hist. eccl.* 1,12,1) y Gelasio (*Conc. Nic.* II 35,1) la copiaron evidentemente de Atanasio. Eusebio informa a su iglesia acerca de lo ocurrido en el concilio y trata de justificar su propia conducta, **especialmente su consentimiento al *homoousios,*** para evitar que saquen una impresión falsa de habladurías y rumores. Copia luego un extenso escrito que, según dice, leyó él en una de las sesiones en presencia del emperador. Después de declarar brevemente que se adhiere irrevocablemente a la fe en que fue bautizado, **copia un símbolo bautismal, que parece ser el de la Iglesia de Cesarea.** Sigue luego una breve explicación teológica de sus artículos y la declaración de que así ha sido **su fe y predicación en el pasado**. Se creyó anteriormente que el motivo que le movió a someter el símbolo de Cesarea al concilio fue el de proponer una base para que pudiera redactarse un nuevo símbolo; pero ahora parece cierto que lo hizo para asegurar la rehabilitación de su propia ortodoxia, que habían puesto en tela de juicio en el concilio de Antioquía celebrado con anterioridad, aquel mismo año.

Después del documento, Eusebio continúa con su carta:

Una vez que hicimos esta profesión de fe, nadie dio, lugar a discusión. Antes que ningún otro, nuestro piadosísimo emperador atestiguó que era enteramente ortodoxa. Confesó, además, que ésos eran sus propios sentimientos y aconsejó a todos que la admitieran y subscribieran sus artículos y les dieran su asentimiento, después de introducir sólo una palabra, *homoousios,* que explicó diciendo que no ha de entenderse en el

sentido de las afecciones del cuerpo, ni como si el Hijo subsistiera por vía de división u otra separación del Padre (4).

Pero el concilio, eso pretexto de añadir *consubstancial*, redactó la fórmula siguiente." Y copia luego Eusebio el texto del símbolo de Nicea con sus anatemas. Termina su carta explicando cómo "resistió hasta el último minuto, porque nos disgustaban esas declaraciones que diferían de las nuestras"; pero al final firmó, después de haber examinado cuidadosamente las palabras de la nueva fórmula. Dado que no existen actas oficiales del concilio, esta carta constituye una de nuestras fuentes más autorizadas sobre lo ocurrido en Nicea y sobre la dudosa postura de Eusebio.

Quedan unas citas de otras cartas alusivas a la controversia arriana, que escribió Eusebio antes del concilio. Eusebio de Nicomedia (teodoreto, *Hist. eccl.* 1,5), en su carta a Paulino de Tiro, menciona una carta a Alejandro de Alejandría en la cual Eusebio de Cesarea intercedía en favor de Arrio (cf. *supra,* p.200). Las actas del concilio segundo de Nicea, del 787, contienen una larga cita de otra carta anterior al mismo Alejandro de Alejandría, en la que Eusebio empleaba en defensa de Arrio el símbolo que éste sometió al sínodo de Nicomedia (*Conc. Nic. II Act. 6:* mansi, SS. *Conc. Coll.* 13,316-7). Según estas actas, Eusebio escribió a Alejandro varias veces en favor de la doctrina de Arrio. Atanasio (*De syn.* 17) habla de una carta de Eusebio al obispo Eufrantión de Balaneae, en Siria, por el tiempo del concilio de Nicea, donde "no tenía escrúpulo en decir que Cristo no era verdadero Dios" (Mansi, 1.c., 317).

Por último, en una nota a Constancia, hermana de Constantino y esposa de Licinio, Eusebio, en sus últimos años, la censuró por desear hacerse con un retrato de Cristo. La carta acusa tendencias iconoclastas, en cuanto que se opone, como a una costumbre pagana, no sólo a que se veneren tales imágenes, sino a que se hagan. Por esta razón, los herejes del siglo VIII la adujeron para justificar su propia condenación de las imágenes.

Nicéforo de Constantinopla (+ 826) la criticó duramente e incluyó varios pasajes en su *Antirrhetica* (Pitra, *Spicil. Solesm.* I 383s); estos mismos pasajes se encuentran también en las actas del concilio segundo de Nicea (mansi, 1.c., l3,313.317); a esta circunstancia debemos que hayan llegado hasta nosotros.

Acacio de Cesarea.

El sucesor de Eusebio en la sede de Cesarea fue su discípulo Acacio, que fue elegido el año 340 y murió el 366. San Jerónimo le describe de la siguiente manera:

Acacio, a quien por faltarle la vista de un ojo le pusieron el apodo de "el Tuerto," obispo de la iglesia de Cesarea de Palestina, compuso diecisiete volúmenes So*bre el Eclesiastés* y seis de *Cuestiones misceláneas*, además de otros muchos tratados sobre diversos temas. Tuvo tanta influencia en el reinado del emperador Constancio, que nombró a Félix como obispo de Roma en lugar de Liberio (*De vir. ill.* 98).

La última frase puede ser un tanto exagerada, pero queda el hecho de que Acacio jugó un papel importante en la política eclesiástica (Filostorgio, *Hist. eccl.* 5,1). Fue el principal representante de los homoianos, partido de compromiso que pretendía ser el centro de reunión de todos los moderados la enseña "semejante en todo." Atanasio (*De synodis* 29), Epifanio (*Haer.* 73,25) y Sócrates (*liist. eccl.* 2,40) nos han conserrvado el símbolo que él propuso en el concilio de Seleucia del año 359. Filostorgio refiere (*Hist. eccl.* 4,12) que fue Acacio quien redactó las actas del sínodo homoiano de Constantinopla del 360. Pero de todos estos documentos alambicados no queda nada. Aunque, bajo Joviniano, firmó el símbolo de Nicea el año 363 en Antioquía, volvió al arrianismo bajo Valente y fue depuesto por esta razón por el sínodo homoiusiano de Lampsacus el año 365.

Las dos obras que menciona Jerónimo, *Sobre el Eclesiastés* y *Cuestiones misceláneas*, ya no existen, fuera de unos fragmentos. Jerónimo (*Ep.* 119,6) nos ha conservado un pasaje de la segunda; como trata de 1 Cor 15,51, se piensa que toda la obra trataría de cuestiones bíblicas. En algunas *catenae* exegéticas se han encontrado fragmentos de un comentario a los Romanos y al Octateuco. Sócrates (*Hist. eccl.* 2,4) atestigua que Acacio publicó, entre otros libros, una biografía de su maestro y predecesor Eusebio (εις τον βίον του διδασκάλου αυτού), que se ha perdido. Epifanio (*Haer.* 72,5-10) copia parte de un tratado polémico contra Marcelo de Ancira (cf. *supra*, p.207). De todas estas fuentes se deduce que Acacio se interesaba por la ciencia. Así se explica también que renovara la famosa biblioteca de Cesarea (Jerónimo, *Ep.* 34,1).

Gelasio de Cesarea.

El segundo sucesor de Eusebio como obispo de Cesarea fue Gelasio, sobrino de Cirilo de Jerusalén. Teodoreto (*Hist. eccl.* 5,8) le llama "hombre distinguido por la pureza de su doctrina y por la santidad de su vida." Fue un firme defensor de la fe de Nicea. Elegido para la sede de Cesarea el año 367, fue depuesto durante el reinado de Valente. Volvió, sin embargo, cuando Teodosio subió al trono, el 379. San Jerónimo nos informa (*De vir. ill.* 130) que escribió en un estilo más o menos cuidadosamente refinado, pero que no publicó sus obras. Pero debieron de circular algunas, pues se encuentran citas suyas en algunos escritores, como Teodoreto, Leoncio de Bizancio y el compilador de la *Doctrina Patrum.*

1. Historia eclesiástica.

Según Focio (*Bibl. cod.* 89), Gelasio escribió una continuación a la *Historia eclesiástica* de Eusebio (cf. *supra*,

p.328). A. Glas, P. Heseler y otros opinaban que la obra de Gelasio sirvió de base a los dos libros de la *Historia eclesiástica* de Rufino, mientras que P. van den Ven, P. Peeters y F. Diekamp, por el contrario, piensan que esta sección es original. Al decir de Focio, Gelasio declaraba en su obra que fue su tío Cirilo, obispo de Jerusalén, quien le animó a escribirla. Añade Focio: "He leído en otra parte que este Cirilo y Gelasio tradujeron al griego la *Historia* de Rufino el Romano, pero que no compusieron por su cuenta ninguna historia" (1.c.). No parece posible esto último, pues, como lo ha probado E. Honigmann, Gelasio había muerto para cuando Rufino empezó, después del 401, su traducción de Eusebio. Supone Honigmann que el autor de los libros noveno y décimo de la *Historia eclesiástica* de Rufino no fue Rufino el Romano, sino algún escritor griego del mismo nombre, que desconocemos. Scheidweiler rechaza esta nueva teoría y piensa que es posible reconstruir en su mayor parte la *Historia eclesiástica* de Gelasio de Cesarea, pues Rufino, Gelasio de Cícico, el autor de la *Vita Metrophanis*, Jorge el Monje y Sócrates copiaron de ella.

2. Expositio Symboli

La *Doctrina Patrum* (31,92 ed. Diekamp) atribuye a Gelasio una *Explicación del Símbolo.* Solamente se han salvado unos fragmentos, que dan pie a suponer que acaso haya sido una serie de instrucciones catequéticas parecidas a las de su tío Cirilo, a base de los artículos del Credo y explicando las Principales doctrinas de la Iglesia.

3. Contra los anomeos

Focio (*Bibl. cod.* 88) recuerda haber leído un escrito polémico *Contra los anomeos*, y dice que el título daba el nombre de Gelasio, obispo de Cesarea de Palestina, como autor de la obra. El tratado se ha perdido.

Euzoio de Cesarea.

Cuando Gelasio fue desterrado, eligieron obispo de Cesarea al arriano Euzoio. Jerónimo (*De vir. ill.* 113) nos informa que fue educado, juntamente con Gregorio Nacianceno, en Cesarea por Tespio el retórico, y que, cuando le hicieron obispo hizo lo posible por restaurar la biblioteca de Orígenes y Pánfilo (cf. vol.1 p.346.436; *supra*, p.324), que había sufrido va considerables destrozos. Cuando Teodosio tomó posesión del poder, Euzoio fue expulsado. Aunque Jerónimo declara que "están en circulación muchos y diversos tratados suyos, que uno puede conocer con facilidad," el hecho es que han desaparecido todos y no conocemos ni siquiera sus títulos.

Eusebio de Emesa.

Eusebio de Emesa es un discípulo de su homónimo Eusebio de Cesarea. Nació en Edesa hacia el 300. Desde muy temprana edad le atrajeron los estudios bíblicos. Como su lengua materna era el siríaco, para aprender el griego hubo de acudir a la escuela local. Su primer profesor de Escritura fue el obispo arriano Patrófilo de Scitópolis. Tanto éste como, sobre todo, Eusebio de Cesarea tuvieron una influencia decisiva en sus ideas teológicas. Pasó a Antioquía a ampliar sus estudios exegéticos. Se encontraba en esta ciudad cuando, el año 326 ó 330, fue depuesto el patriarca Eustatio por la comunidad antinicena. Completados sus estudios en Antioquía, marchó al otro gran centro de estudios, Alejandría, a cursar filosofía. Aquí se hizo amigo íntimo de Jorge, futuro obispo de Laodicea, natural de Alejandría y secuaz de Arrio. Sin embargo, cuando, a su retorno

a Antioquía, el sínodo arriano de esta ciudad, el 340, le eligió para suceder a Atanasio en la sede de Alejandría, él declinó el honor con mucha prudencia. Poco después fue nombrado obispo de la pequeña diócesis de Emesa (hoy Homs), capital de la Fenicia libanesa y antiguo centro del culto pagano al sol. Cuenta Sócrates (*Hist. eccl.* 2,9) que la gente del pueblo se amotinó contra este nombramiento, porque no querían un obispo sabio. Tuvo que huir a donde Jorge de Laodicea, quien le llevó a Antioquía. Gracias a la intervención del patriarca de esta ciudad pudo volver, finalmente, a Emesa. Según Jerónimo (*De vir. ill.* 91), fue enterrado en Antioquía, lo cual hace pensar que murió allí, evidentemente antes del concilio de Seleucia del 359. Jorge de Laodicea escribió un elogio acerca de él; han conservado algunos pasajes Sócrates (*Hist. eccl.* 2,9) y Sozomeno (*Hist. eccl.* 3,6).

Aunque San Jerónimo llama a Eusebio de Emesa "portaestandarte de la facción arriana" (*Chronicon: G*CS 7,1 p.236), no hay razón para considerarle arriano. Fue, sin género de duda, antiniceno; pero en sus escritos ataca duramente el arrianismo puro. Teodoro de Ciro es más circunspecto que Jerónimo; afirma en su *Eranisles* (PG 83,312) que las obras de Eusebio están escritas bajo la influencia de la doctrina arriana, dado que tratan de probar que el Padre es mayor que el Hijo, pero añade que defiende con razón la absoluta impasibilidad de la naturaleza divina de Cristo. Se le podría, pues, llamar semiarriano.

Sus Escritos.

Sabemos por San Jerónimo (ibid.) que Eusebio tuvo mucho orno escritor. "Eusebio de Emesa, que tenía fino talento o, compuso innumerables obras aptas para granjearse tuso popular, y sus escritos históricos los leen con diligencias cuantos practican la oratoria. Entre éstos, los principales son *Contra los judíos, gentiles y novacianos* y *Homilías sobre los evangelios,*

breves, pero numerosas." En el prólogo a su propio comentario a la Epístola a los Gálatas, Jerónimo menciona un comentario de Eusebio a esta misma epístola en diez libros. Teodoreto de Ciro (*Haer. fab. comp.* I 25-6) habla de sus tratados contra los marcionitas y los maniqueos.

Afortunadamente, de sus obras se conserva mucho más de lo que se creía hasta hace poco. Unos treinta discursos se conservan íntegros, y algunos otros en fragmentos griegos, siríacos y armenios. Uno de estos sermones. *De poenitentia.* que se encuentra entre los apócrifos de Basilio el Grande (PG 31, 1476-1488), ha llegado hasta nosotros en su texto original . Otros veintinueve, editados recientemente por E. M. Buytaert, se han salvado en una antigua versión latina de fines del IV o principios del V. De ellos, catorce habían sido publicados ya por J. Sirmond en 1643, aunque con el nombre de Eusebio de Cesarea. Partes de otros se conservan en otras lenguas: del n.1, en griego, en *Eranistes,* de Teodoreto; del n.2, en armenio; del n.26, en siríaco. Las homilías más importantes son las diecisiete que descubrió A. Wilmart en el manuscrito latino *Trojes* 523, que antiguamente había pertenecido a Claraval. Dos de ellas, los n.3 y 4 *Adversus Sabellianos,* aparecen en la vieja edición de Sirmond, pero las restantes eran totalmente desconocidas. Wilmart mismo sólo publicó los n.5 y 6; la publicación de la colección entera ha sido obra de Buytaert. La autenticidad del n.12 no es más que probable. Extractos de otros ocho sermones, por lo menos, se conservan en veintisiete citas que hace Filoxeno de Mabbug. Tres discursos han llegado hasta nosotros en fragmentos armenios. Tenemos motivos más que suficientes para esperar que aún se vayan a descubrir más sermones suyos en manuscritos armenios.

Comentarios bíblicos

Parece que su comentario a la Epístola a los Gálatas, mencionado por San Jerónimo, se perdió, a excepción de unos fragmentos. Las demás obras exegéticas se conservan en parte

en versión armenia. Se han recogido en las *catenae* muchísimos fragmentos griegos, especialmente de sus comentarios sobre el Génesis y sobre la Epístola a los Gálatas. La interpretación de Eusebio sigue el método racionalista de los teólogos antioquenos.

Nemesio de Emesa.

Nemesio fue uno de los sucesores de Eusebio en la sede de Emesa. Fuera de esto no sabemos nada más de su vida. A pesar de ello, es una personalidad interesante a causa del tratado *Sobre la naturaleza del hombre,* que escribió en la última década del siglo IV. De esta obra surge él como hombre de una educación griega liberal, de mucha erudición en filosofía y medicina y con grandes conocimientos de psicología Y fisiología. Su obra es una excelente cantera para los filólogos clásicos y para los historiadores de la filosofía; es de menos utilidad para el teólogo, aunque, esencialmente, sea una pieza de apologética cristiana. El autor, basándose principalmente en el platonismo, trata de construir una doctrina del alma y de su unión con el cuerpo que esté en concordancia con la revelación.

En la introducción (c.1) trata de la naturaleza del hombre, que consta de cuerpo y alma. Fue creado para ser lazo de unión entre dos mundos, el fenoménico y el inteligible. El mundo fue hecho para el hombre, y las criaturas inferiores existen para él. El capítulo primero termina con un panegírico del hombre:

¿Quién podrá admirar suficientemente la nobleza de este ser viviente, que junta, en su propia persona, lo mortal con lo inmortal, lo racional con lo irracional, y que en su propia naturaleza lleva un reflejo de la creación entera, por lo que se le llama “microcosmo”? Dios lo consideró digno de una providencia tan especial, que todas las criaturas, tanto las

presentes como las futuras, existen por consideración a él. Por él, Dios mismo se hizo hombre. Tendiendo a la incorrupción y huyendo de la corrupción, reina en los cielos como imagen y semejanza de Dios; convive con Cristo, es hijo de Dios y preside sobre todo poder y dominación...

Conociendo, pues, la nobleza de que formamos parte y que somos "planta celeste," no deshonremos nuestra naturaleza ni nos mostremos indignos de tan grandes dones ni nos despojemos de todo este poder, gloria y bendición, renunciando al disfrute de todos los bienes eternos a cambio de un breve y pasajero momento de placer. Por el contrario, protejamos nuestra elevada posición haciendo el bien y evitando el mal y persiguiendo un fin recto, para lo cual Dios suele ayudar sobre todo, y por medio de la oración.

Los capítulos siguientes estudian el alma (2), la unión del alma y del cuerpo (3), el cuerpo (4), los elementos (5), la facultad de la imaginación (6), la vista (7), el sentido del tacto (8), del gusto (9), del oído (10), del olfato (11), la facultad de la inteligencia (12), la memoria (13), el pensamiento y la expresión (14). Después de esto, el autor discute una nueva manera de dividir el alma (15), la parte irracional del alma, llamada también las pasiones (16); la concupiscencia (17), los placeres (18), el dolor (19), el miedo (20), la ira (21), la parte irracional del alma sobre la cual la razón no tiene control (22), la facultad de nutrición (23), la pulsación (24), la facultad generativa (25), otro sistema de dividir las facultades que controlan la vida de un ser viviente (26), el impulso que depende de la voluntad (27), la respiración (28), los actos voluntarios e involuntarios (29-34). Los capítulos 35-38 constituyen una polémica contra *Λ* fatalismo. El tratado termina con una defensa del libre albedrío (39-41) y de la doctrina cristiana de la providencia divina (42-44).

Este sumario está indicando que le falta unidad y lógica en la disposición del material y que el libro es incompleto. De

hecho, el autor promete en varias ocasiones discutir más adelante algunos detalles; pero no los vuelve a mencionar más.

Es probable que la muerte le sorprendiera antes de que pudiera revisar su obra.

En cuanto al método, no quiere empezar inmediatamente por la fe como centro, sino que prefiere establecer primeramente contacto con el pensamiento no cristiano y hacer una exposición de las opiniones de los filósofos antiguos. Sólo entonces pasa a elegir, de entre las diversas teorías contradictorias entre sí, la idea que él prefiere desde su punto de vista cristiano. Así, pues, discute las concepciones de Platón, Aristóteles Epicuro, y de la filosofía estoica, del médico Galeno y del peripatético Aecio, de Ammonio, Plotino, Porfirio, Jámblico y de muchos más. Cree, con Platón, en la preexistencia de las almas, pero rechaza la tricotomía de los neoplatónicos. Sigue a Aristóteles en sus nociones sobre las facultades del alma y sobre la libertad de elección. Su teología es, básicamente, la de la escuela de Antioquía, aunque en la sección cristológica del capítulo 3 refuta la opinión extremista "de ciertos hombres de nota" según la cual la unión de la divinidad con la humanidad en Cristo es moral y no hipostática; lo es solamente por favor divino, pero no fundado en naturaleza. Parece que alude a la obra que escribiera en su juventud Teodoro de Mopsuestia Sobre *la Encarnación* (cf. *infra,* p .429). Nemesio resume con estas palabras la manera como concibe él esta unión:

El Verbo de Dios no sufre alteración por su asociación con el cuerpo y con el alma, ni participa de la enfermedad de ellos; compartiendo con ellos su divinidad, se hace uno con ellos, permaneciendo donde estaba antes de la unión. Esta manera de mezcla o de unión es algo nuevo. Se mezcla y, a pesar de eso, permanece absolutamente sin mezclarse, sin confundirse, sin corromperse, sin transformarse; no sufre alteración con ellos, pero sí toma parte en su actividad; no perece con ellos ni se muda como se mudan ellos; por una parte,

contribuye a su crecimiento, y por otra, no sufre mengua a causa de ellos; continúa inmutable y sin confusión, ya que no tiene absolutamente parte en ninguna especie de alteración (3).

A Eunomio alude dos veces y a Apolinar de Laodicea tres como contemporáneos suyos. Teniendo en cuenta que Teodoro fríe consagrado obispo de Mopsuestia el año 392 y que Eunomio murió hacia ese mismo año y Apolinar por la misma época, podemos concluir con seguridad que Nemesio escribió esta obra, a más tardar, el año 400. No hay en ella la menor indicación de que Orígenes hubiera sido condenado ya oficialmente ni hay tampoco ninguna alusión a Nestorio, Eutiques o Pelagio.

En la Edad Media se leyó mucho el tratado de Nemesio Y se tradujo a varias lenguas. San Juan Damasceno lo utilizó mucho en los capítulos antropológicos (1.2,12-29) de su *Explicación exacta de la fe ortodoxa,* pero sin mencionar explícitamente su fuente. Un siglo más tarde, poco más o menos, un monje del monasterio de la Santísima Trinidad, en las cercanías de Tiberiópolis, en Frigia, Melecio, lo copió tan al pie de la letra, que su *Sinopsis de las opiniones de los Padres de la Iglesia y de distinguidos filósofos sobre la constitución del hombre* equivale prácticamente a un nuevo manuscrito de Nemesio. Pero tampoco él menciona el nombre de nuestro autor. Por confundirlo probablemente con la obra, de título parecido, *De opificio hominis,* de Gregorio de Misa, se citó muchas veces el libro de Nemesio como si fuera de Gregorio. Así, por ejemplo, un obispo armenio del siglo VIII, que lo tradujo al armenio, lo atribuye a Gregorio. De las dos versiones latinas más antiguas, una la preparó Nicholaus Alfanus, médico y futuro arzobispo de Salerno (+ 1085); la otra fue obra de Ricardo Burgundio, profesor de leyes de la Universidad de Pisa (f 1194). El primero no da el nombre de ningún autor y hasta cambia el título por *Llave de la Naturaleza* (*Premnon physicon),* mientras que el segundo atribuye el original a Gregorio de Nisa.

La traducción de Alfanus es artística y muy superior a la de Burgundio, que es muy literal. Pedro Lombardo y Santo Tomás utilizaron la segunda; en cambio, Alberto Magno manejó la primera. En el Renacimiento vieron la luz pública dos nuevas versiones latinas: la primera, del enciclopedista italiano Georgio Valla (+ 1499), la publicó el año 1533 en Leyden Sebastían Gryphius; la segunda, del dominico Juan Konow de Nuremberg, se publicó en Estrasburgo el año 1512 y fue reeditada en la edición de Basilea de las obras de Gregorio de Nisa, en 1562. La versión armenia del siglo VIII que hemos mencionado más arriba la publicó el mequitarista J. Tasean en 1889 en la imprenta San Lazzaro, de Venecia. Como es una traducción servilmente literal, es un testigo importante de la tradición manuscrita griega.

El texto griego más antiguo se conserva en un códice de Palmos del siglo X. Las ediciones de J. Fell (Oxford 1671) y C. F. Matthaei (Halle 1802) son anticuadas, pues ninguna de las dos utilizó el manuscrito de Patmos. F. Lammert publicará pronto una nueva edición. Migne reproduce la edición de Matthaei.

Cristianismo y Maniqueismo.

El paso del siglo III al siglo IV vio el comienzo de la lucha entre la Iglesia y la más extraña de todas las herejías, el maniqueísmo. Era éste un sincretismo radical, afín al gnosticismo, que llevaba el dualismo a sus consecuencias lógicas extremas. La luz es el poder del bien; toda materia es mala; las obras de la creación surgieron de una mezcla de la lux con las tinieblas. El fundador de esta secta, Mani, “el mensajero de la luz,” se puso a predicar la nueva religión de la cual él era profeta el año 240, a la edad de veinticuatro años, en Persia y Babilonia. Fue crucificado por orden de un monarca sasánida el

año 273. Pero, para su muerte, su religión había echado ya profundas raíces en todo el Oriente, y en el siglo siguiente se extendió por todo el Imperio romano, donde perduró hasta la Edad Media.

Nuestro conocimiento del maniqueísmo ha progresado mucho gracias a descubrimientos importantes hechos recientemente. Cuatro expediciones científicas al Turkestán chino en 1902-1903 sacaron a la luz pública centenares de fragmentos de manuscritos maniqueos. Algunos están escritos en una especie de lengua persa; la mayoría lo están en un dialecto turco, y uno en chino. Fue aún más sorprendente el descubrimiento de una pequeña biblioteca maniquea que hizo G. Schmidt en 1931 en Egipto, cerca de Licópolis, que se compone de seis volúmenes en copto, que contienen himnos, cartas, algunas narraciones históricas de la trágica muerte de Mani y de su sucesor Sisinio y, sobre todo, una extensa obra titulada *Capítulos* o *Primeros principio* (κεφάλαια).

Encontramos aún más información sobre el maniqueísmo en unas refutaciones cristianas de esta herejía. Esta oposición literaria debió de comenzar casi inmediatamente. C. H. Roberts ha publicado la segunda parte de una pastoral escrita contra los maniqueos ya en el siglo III.

Hegemonio.

Entre las numerosas refutaciones de esta herejía merecen especial mención las llamadas *Acta Archelai,* que constituyen la fuente común de todas las obras posteriores, tanto griegas como latinas, sobre el maniqueísmo. Contienen la narración de una disputa entre Arquelao, obispo de Carcar, en Mesopotamia, y Mani (Manes), sostenida en presencia de árbitros sabios, que decidieron en favor de Arquelao. Una segunda disputa terminó igualmente en una espléndida victoria del prelado. No hay

prueba alguna en favor del carácter histórico de ninguno de los que participaron en los debates, si se exceptúa Mani. La forma de la obra es, pues, un simple artificio literario para presentar eficazmente los argumentos del autor contra el sistema maniqueo.

Este autor, según Heracliano de Calcedonia (Focio, *Bibl. cod.* 85), fue un tal Hegemonio, de quien no sabemos nada más. Pero la afirmación de Heracliano ha quedado confirmada por un nuevo manuscrito de la versión latina que termina con esta rúbrica: *Ego Egemonius scripsi disputationem istam exceptam ad describendum volentibus.*

La fecha de composición es la primera mitad del siglo IV, probablemente después del concilio de Nicea (325), pues Arquelao usa la palabra *homoousios* (c.36 p.52 Beeson) y declara (c.31 p.44) que, si Mani tuviera razón, Jesús habría enviado al Paráclito sólo después de trescientos o más años. Tuvo que estar escrito ya para el año 348, pues Cirilo de Jerusalén, en su *Catechesis* 6,20ss, cita de memoria parte del diálogo entre Arquelao y Manes.

San Jerónimo escribe (*De vir. ill.* 72): "Arquelao, obispo de Mesopotamia, compuso en siríaco un libro sobre la discusión que sostuvo con Manes cuando éste llegó de Persia. El libro, traducido al griego, lo poseen muchos. Floreció bajo el emperador Probo, que sucedió a Aureliano y a Tácito." Esta información es totalmente falsa. Jerónimo pensó equivocadamente que las disputas se celebraron realmente. En consecuencia, creyó que originariamente fueron transcritas en siríaco. La verdad es que la obra en su forma original se compuso en griego. Lo podemos probar por Epifanio, quien no solamente cita al pie de la letra en su *Panarium* (*Haer.* 66,6-7.25-31) un largo pasaje del texto griego, sino que la mayor parte de su historia del maniqueísmo la toma de las *Acta Archelai.* Por desgracia, el original griego se ha perdido, salvo unas pocas citas. Sin embargo, el tratado completo se ha salvado

en una traducción latina de fines del siglo IV. Aunque de calidad más bien deficiente, se ve que esta versión se hizo de un original griego, y no siríaco. La editó primeramente L. A. Zacagni en Roma el año 1698; su edición fue reproducida muchas veces, por ejemplo, en PG 10,1405-1528. L. Traube, en 1903, descubrió un manuscrito de gran valor, desconocido hasta entonces; al final de este manuscrito se da una lista de herejes redactada en la segunda mitad del siglo IV. Proporciona, pues, una prueba más en favor de la antigüedad de la traducción latina. Empieza con estas palabras: *Thesaurus verus sive disputatio habita in Carcharis civitate Mesopotamiae Archelai episcopi adversus Manen.* Este parece ser el título original de la obra, que pretendía ser una refutación del tratado maniqueo titulado *Thesaurus,* mencionado en el capítulo 62.

Tito de Bostra.

El 1 de agosto del 362, el emperador Juliano el Apóstata dirigió una carta (*Ep.* 52) al pueblo de Bostra, capital de la provincia de Arabia (Hauran), donde atacaba a su obispo Tito:

Tengo el gusto de declarar y hacer público a todo el mundo, por medio de este edicto, que no deben instigar las sediciones del clero ni permitir que les induzcan a arrojar piedras y a desobedecer a los magistrados. Pueden reunirse, si así les place, y ofrecer las plegarias que ellos mismos se han establecido. Pero si el clero se empeña en persuadirles a fomentar disturbios por su cuenta, absténganse de colaborar, so pena de castigo.

Juzgué conveniente hacer esta declaración en particular a la ciudad de Bostra, porque el obispo Tito y el clero, en un memorial que me han presentado, han acusado al pueblo de estar inclinado a provocar disturbios, si ellos no le hubieran contenido con sus exhortaciones. Copio las palabras que el obispo se ha

atrevido a insertar en ese memorial: "Aunque los cristianos son tan numerosos como los gentiles, nuestras exhortaciones les frenan de ser tumultuosos." Estas son las palabras del obispo respecto de vosotros. Observad que no atribuye vuestra regularidad a vuestra propia inclinación; contra vuestra voluntad, dice él, os frenáis "por sus exhortaciones." Como acusador vuestro que es, expulsadle, por tanto, de la ciudad.

De estas palabras del emperador se deduce que el obispo Tito había recibido una comunicación del emperador que le hacía responsable del desasosiego que reinaba en el pueblo de Bostra. Entonces Tito contestó a Juliano llamando su atención sobre la situación tensa que existía, y que controlaba gracias a las exhortaciones que les dirigía como obispo. No fue habilidad de estadista, sino el deseo deliberado de fomentar la sedición entre los cristianos, lo que movió al emperador a responder inmediatamente, animando a los ciudadanos a expulsar al obispo de la ciudad por hablar mal de ellos. No hay ningún indicio de que la ciudad de Bostra haya seguido esta sugerencia. Por el contrario, Tito seguía allí de obispo a fines del 363, cuando aparece su firma en una declaración de un sínodo de Antioquía aceptando el *homoousion* y ratificando el símbolo niceno. Jerónimo (*De vir. ill.* 102) atestigua que Tito murió bajo Valente (363-378).

Sus Escritos.

Nos informa el mismo Jerónimo (ibid.) que el obispo de Bostra escribió "obras llenas de vigor contra los maniqueo, y algunas otras cosas."

1. Contra los maniqueos

Este tratado le ha hecho famoso. Consta de cuatro libros y debió de componerlo después de la muerte de Juliano (26 de junio del 363), a quien alude (2,28). En el libro primero vindica la justicia de Dios al permitir que exista el mal, y pone en

guardia contra las especulaciones subjetivas sobre este problema. No se le puede encontrar solución fuera de la doctrina católica, según la cual el mal no es un principio cósmico y eterno, sino algo que hay que atribuir a la libre elección del hombre y a sus pasiones. Se refuta con éxito, usando hábil lógica y razonamientos minuciosos, el mito maniqueo de la incursión de las Tinieblas en la Luz y del combate sin cuartel entre ambos. El libro segundo es una defensa de la doctrina cristiana de la creación y de la providencia divinas contra la idea maniquea de la existencia eterna de la materia y del mal. El autor pasa luego de la teología especulativa a la teología bíblica. En el libro tercero examina el concepto maniqueo de la revelación y de la inspiración. Prueba el origen divino del Antiguo Testamento y refuta la opinión de aquellos herejes que lo consideraban obra del maligno y afirmaban que sólo parte del Nuevo Testamento estaba inspirada por el Espíritu Santo. Demuestra el carácter no cristiano de los escritos propios de Mani y la falsedad de su interpretación de algunos pasajes del Antiguo Testamento. En el libro cuarto vuelve su atención al Nuevo Testamento y pone al descubierto la tendencia de los adversarios a revisar su texto para acomodarlo a su propio sistema. Se da una cuidadosa explicación de la doctrina de la Encarnación y del nacimiento virginal y de los textos bíblicos que tratan del demonio, comparándolos con el dualismo de los herejes.

La obra tuvo gran reputación, y con todo merecimiento. La usaron una y otra vez los escritores antimaniqueos de épocas posteriores y los compiladores de antologías dogmáticas. Tiene un valor histórico especial por sus muchas citas exactas y paráfrasis de obras maniqueas. En cambio, no se distinguen claramente las enseñanzas del mismo Mani y las de sus discípulos. Esta deficiencia, que Tito comparte con otros muchos autores antiheréticos, explica quizás la razón por la cual Heracliano de Calcedonia (Focio, *Bibl. cod.* 85) le critica

diciendo que Tito se presenta como adversario de los maniqueos, y en realidad atacó los escritos de Addas.

De todos modos, los cuatro libros demuestran la habilidad retórica y la excelente formación filosófica del autor, así como su sobrino juicio exegético. Pone de relieve la importancia de la autoridad en la doctrina de la Iglesia, como guía y guardiana de la razón humana. Se abstiene de usar en su cristología toda terminología controvertida. Aunque defiende claramente la preexistencia y la generación eterna de Cristo, no adopta ninguna postura definida sobre las relaciones entre el Padre y el Hijo. Por esta razón tiene mayor interés el que suscribiera el *homoousion*, como hemos dicho más arriba. El libro segundo representa el tratado de teodicea más detallado de la literatura cristiana antigua.

La obra completa se conserva solamente en una traducción siríaca hecha dentro de los cinco primeros años después de la muerte del autor; se encuentra en el manuscrito *Brit. Mus. add.* 12150, fechado el año 411. Del texto original griego sólo subsisten los dos primeros libros y una pequeña parte del tercero (c.1-7) en el *Codex Genova, Biblioteca della Missione urbana gr.* 37 y en varias copias de este códice; por ejemplo, en *Athos Vatopedi* 236. La nueva edición crítica proyectada por Brinkmann y Nix no ha llegado a completarse nunca; en cambio, la de R. P. Casey para la GCS parece estar a punto de salir.

2. Comentario sobre San Lucas

De su *Comentario sobre San Lucas* sólo han llegado hasta nosotros unos fragmentos. Se encuentran en las *catenae* de Nicetas de Heraclea (siglo XI) y de otros, en un comentario sobre Daniel de Johannes Drungarius (s.VII-VIII) y en una compilación a manera de *catena* de citas de Tito, Cirilo de Alejandría y de otros Padres, que no puede ser anterior al siglo VI. Estos fragmentos cubren casi todos los capítulos del

evangelio San Lucas y dan la impresión de que el comentario consistía en una serie de homilías. La exégesis tiene muchos puntos de contacto con la interpretación sobria que hemos encontrado en el *Adversus Manichaeos* de Tito.

3. Sermón sobre Epifanía

El llamado *Florilegium Edessenum* (*Brit. Mus. add.* 12156) del siglo VI, contiene varios fragmentos de un sermón de Tito sobre Epifanía, que parece genuino.

No puede decirse otro tanto de una *Oratio in ramos palmarum* que editó Combefis con el nombre de Tito en 1618 (reproducido en Migne, PG 18,1263-78). Hay, en primer lugar, una decidida predilección por la interpretación alegórica de la Escritura, rasgo que no cuadra al autor del *Adversus Manichaeos.* En segundo lugar, el sermón refleja una pronunciada parcialidad en favor del monofisitismo. En tercer lugar supone la celebración litúrgica del domingo de Ramos en conexión con una conmemoración de la resurrección de Lázaro. Ahora bien, esta fiesta no era todavía universal en tiempos de Tito, aunque existía ya en el calendario litúrgico de Jerusalén, por lo menos en tiempos de Teodosio, y se menciona en la llamada *Peregrinatio Aeteriae* (81-84 Geyer).

La *Explicación de las parábolas del juez injusto y del fariseo y del publicano,* que se atribuye a Tito, no es más que una copia del comentario al evangelio de San Lucas de Pseudo-Tito, editado como obra auténtica de Tito por Pronto Ducaeus en 1624, que no debe confundirse con el comentario auténtico mencionado arriba.

Cirilo de Jerusalén.

Entre los obispos de Jerusalén del siglo IV sólo uno alcanzó fama como escritor eclesiástico, Cirilo, el famoso autor de las

célebres series de instrucciones catequéticas. No conocemos ni el lugar ni la fecha de su nacimiento, aunque se supone generalmente que nació en Jerusalén hacia el 315. De todos modos, fue nombrado obispo de aquella ciudad el año 348. Como le consagró el metropolitano de Cesarea, el obispo arriano Acacio, se despertó muy pronto la sospecha de que obtuvo su nombramiento por concesiones hechas al arrianismo. Sócrates (*Hist. eccl.* 2.38) y Sozomeno (*Hist. eccl.* 4,20) van aún más allá y afirman que el predecesor de Cirilo, Máximo, fue expulsado por su ortodoxia y que Cirilo se introdujo de manera intrusa como arrianizante. Pero contra estas afirmaciones están las de Teodoreto (*Hist. eccl.* 2,22) y de la carta sinodal del concilio de Constantinopla del año 382 (ibid., 5,9). El hecho es que poco después de su consagración sobrevino un conflicto entre Cirilo y Acacio, y los arrianos empezaron a atacar al **obispo de Jerusalén como confesor y defensor de la fe nicena**. Fue arrojado de su sede por tres veces. Primeramente le depusieron en un concilio de Jerusalén, el año 357, y se refugió en Tarso. Después que el concilio de Seleucia le restableció al año siguiente, Acacio le desterró nuevamente el 360; pero, cuando subió al trono Juliano, le permitieron volver a sede·. Aunque Acacio murió el año 366, el destierro más largo de Cirilo no había ocurrido aún. El año 367, el emperador Valente le privó una vez más de su sede; no pudo volver a ella hasta once años más tarde (378), después de la muerte del príncipe. **Tomó parte, el 381, en el segundo concilio ecuménico de Constantinopla.** Probablemente murió el 18 de marzo del 387, el mismo día en que celebran su fiesta los calendarios litúrgicos del Oriente y del Occidente.

Sus Escritos.

1. Las Instrucciones catequéticas

La serie de veinticuatro conferencias catequéticas, que probablemente pronunció en su mayor parte en la iglesia del Santo Sepulcro, es uno de los más preciados tesoros de la antigüedad cristiana. Una nota que se conserva en varios manuscritos hace constar que están tomadas taquigráficamente, lo cual quiere decir que estamos ante una transcripción hecha por uno de sus oyentes, y no ante un escrito del obispo. Las instrucciones se dividen en dos grupos. El primero comprende la *Procatechesis,* o discurso introductorio, y dieciocho *Catecheses* dirigidas a los candidatos para el bautismo, a los φωτιζόμενοι, habvan de recibir este sacramento en la Pascua próxima. Las pronunció durante la cuaresma. El segundo grupo lo forman las cinco últimas instrucciones, llamadas *Catequesis mistagógicas y* dirigidas a los neófitos (νεοφώτιστοι) en la semana de Pascua.

La *Procatechesis* se abre con unas palabras entusiastas de bienvenida. "Ya llegáis a percibir el olor de la bienaventuranza**,** ¡oh iluminados!; ya estáis recibiendo las flores de la vida sobrenatural para tejer las coronas celestiales; ya se derramó la fragancia del Espíritu Santo. Ya estáis ante la puerta del palacio real, y ojalá seáis introducidos por el mismo Rey." Luego el obispo recalca la seriedad del paso que van a dar los candidatos, la necesidad de hacer penitencia y oración, de dominarse y fortalecer la voluntad, de tener recta intención y motivos muy puros al acercarse al sacramento de la iniciación. Insiste grandemente en la disciplina del arcano (*disciplina arcani).* Advierte solemnemente a los candidatos que no revelen lo que aprendan, ni siquiera a los catecúmenos ordinarios:

Cuando se pronuncie la catequesis, si algún catecúmeno te pregunta qué dijeron los maestros, no le digas nada, pues te encomendamos los misterios y la esperanza del siglo futuro. Guarda el secreto a quien te hace la merced. Y no te diga nadie: "¿Qué mal te va a ti con que yo también lo sepa?..." Tú ya estás en la proximidad [de los misterios], pero guárdate de hablar nada temerariamente (12, trad. A. Ortega, p.22s).

Este aire de misterio invade todos los sermones, especialmente los cinco últimos.

La primera catequesis prebautismal trata del temple de espíritu que hace falta para recibir el bautismo. Se insiste en que se ha de renunciar a toda preocupación mundana, perdonar a los enemigos personales y nutrir el espíritu con la lectura de la Biblia. La segunda trata de la penitencia y del perdón de los pecados, del demonio y sus tentaciones. La tercera, del bautismo y de la salvación, del rito bautismal, de su significado y efectos. La cuarta da un resumen de la doctrina cristiana. En la quinta se discuten la naturaleza y el origen de la fe. Las restantes trece catequesis (6-18) contienen una exposición de los siguientes artículos del símbolo jerosolimitano, que presenta grandes semejanzas con el llamado símbolo del concilio Constantinopolitano del año 381.

Las cinco *Catequesis mistagógicas* (19-23) parten de las ceremonias litúrgicas de los tres sacramentos que han de recibir los neófitos en el transcurso de la noche de Pascua. Las dos primeras (19-20) tratan del bautismo; la tercera (21), de la confirmación; la cuarta (22), de la doctrina eucarística, y la quinta (23), de la liturgia de la misa.

Los sabios no han llegado a un acuerdo acerca del año exacto en que se pronunciaron estos sermones. Se ha intentado determinar la fecha a base de una o dos referencias incidentales, especialmente de la afirmación que se hace en la *Cat.* 6,20 de que la herejía de Manes empezó setenta años antes de la fecha en que estaba hablando San Cirilo. Según esto, resultaría el año 347 o 348, lo cual implicaría que predicó estos sermones siendo todavía presbítero, ya que en la cuaresma del año 348 seguía en vida su predecesor Máximo, pues, según la *Crónica* de Jerónimo, murió entre mayo del 348 y mayo del 349. Sin embargo, no hay nada en sus sermones que dé a entender que Cirilo está hablando como un presbítero a quien su obispo le ha encomendado el oficio de instruir a los candidatos. Por esta

razón, otros estudiosos han concluido que era ya obispo cuando pronunció estos sermones, y la fecha más probable es la del año 350.

Son más serias las diferencias de opinión respecto de la autenticidad. Si bien todos aceptan unánimemente como auténticas las catequesis prebautismales, en nuestros días se han formado dudas acerca de la autenticidad de las *Catequesis mistagógicas.* Es un hecho que el *Codex Monac. gr.* 394 atribuye expresamente estas últimas al sucesor de Cirilo, al obispo Juan de Jerusalén (386-417). Otros tres manuscritos, *Ottobon.;* 86 y *Monac. gr.* 278, las atribuyen a Cirilo y a Juan, mientras que otros traen solamente las instrucciones prebautismales y no las suplementarias. Esta prueba manuscrita es la razón principal que aducen Th. Schermann, W. J. Swaans, M. Richard, W. Telfer y otros para pensar que las *Catequesis mistagógicas* se han de atribuir a Juan y no a Cirilo. Los demás argumentos no parecen tan convincentes. Swaans considera relativamente tardíos los testimonios externos, puesto que es Eustracio de Antioquía quien por vez primera en el siglo VI o VII cita explícitamente los sermones mistagógicos como de Cirilo. Schermann y Telfer opinan que algunos detalles característicos de la liturgia descrita en estas cinco catequesis se comprenden en una obra del año 390, pero sorprenderían cincuenta años antes. F. L. Cross y otros han señalado cierto número de referencias de un grupo al otro, que arguyen una paternidad común. Así, por ejemplo, en la *Cat.* 18,33, Cirilo anuncia las *Catequesis mistagógicas:*

Después de la santa y saludable fiesta de Pascua, a partir del lunes, oiréis, Dios mediante, nuevas instrucciones, si es que venís todos los días de la semana de Pascua, después de la liturgia, al lugar santo de la resurrección. En ellas se os enseñarán nuevamente las razones que hay para cada una de las cosas que se hicieron. Se os darán pruebas tomadas del Antiguo y Nuevo Testamento, en primer lugar, naturalmente, de las cosas

que se hicieron inmediatamente antes del bautismo; luego, cómo has sido purificado de tus pecados por el Señor "con el lavacro del agua por la palabra"; después, cómo has adquirido el derecho a que te llamen "Cristo" en virtud de tu "sacerdocio"; después, cómo has recibido el "sello" de amistad con el Espíritu Santo; luego, sobre los misterios del altar de la nueva alianza que tuvieron su origen aquí, lo que la Escritura dice acerca de ellos, de qué virtud están llenos; luego, cómo hemos de acercarnos a estos misterios y cuándo y cómo hemos de recibirlos, y, finalmente, cómo has de comportarte durante el resto de tu vida, dignamente, conforme a la gracia que has recibido, tanto de obra como de palabra, de manera que todos alcancéis el goce de la vida eterna. Así, pues, se os darán, Dios mediante, estas instrucciones.

No cabe duda de que el contenido de las cinco *Catequesis mistagógicas* corresponde muy de cerca a lo que promete aquí Cirilo. Con todo, queda la dificultad de que anuncia una instrucción para cada día de la semana de Pascua y sólo hay cinco en los manuscritos. Esto no prueba que las cinco no sean de Cirilo, sino parece indicar que, si lo son, no pertenecen al mismo año que las catequesis prebautismales. Además, en 16,26 da a entender que en una instrucción posterior hablará a sus oyentes de cómo la imposición de las manos les traerá el don del Espíritu:

En tiempo de Moisés era comunicado el Espíritu por la imposición de las manos, y Pedro le daba también de la misma manera. También a ti, cuando seas bautizado, ha de llegar esta gracia. Mas de qué modo se hará eso, no quiero decírtelo ahora para no anticipar los misterios (trad. A. Ortega).

Pero no llegó a cumplir esta promesa, pues en la tercera catequesis mistagógica, sobre la confirmación, no hace ninguna referencia a la imposición de las manos, aunque aluda a la unción de Aarón por Moisés. Por otra parte, las *Catequesis*

mistagógicas contienen varias alusiones claras (19,9; 23,1) a una serie anterior de instrucciones prebautismales.

En estas circunstancias, no parece que la tradición manuscrita ni las alusiones basten a establecer o rechazar la paternidad de Cirilo. Tampoco vale como argumento para dilucidar la cuestión la liturgia que describe el autor de las *Catequesis mistagógicas.* El hecho de que contengan una epiclesis, **la recitación del Padrenuestro y una oración por el emperador en plural, no demuestra que estas cinco instrucciones se hayan atribuido erróneamente a San Cirilo** y que haya que atribuírselas a Juan de Jerusalén. Tampoco es argumento el que el autor atribuya a la tercera Persona de la Trinidad el efecto de la confirmación y que enseñe una presencia eucarística de Cristo por metabolismo de los elementos. A pesar de todo, Telfer se inclina a pensar que las instrucciones de Cirilo, pero sólo las que dio antes de Pascua, fueron transcritas efectivamente, y que para el año 390, más o menos, la falta de instrucciones mistagógicas se empezó a sentir como un defecto del libro que estaba en circulación y se le añadieron cinco que había compuesto Juan, pero sin que esta atribución a Juan se hiciera constar siempre. Sin embargo, se podría dar otra explicación al argumento de los manuscritos: Que uno de los códices haya atribuido a Juan las instrucciones mistagógicas y otros tres a Cirilo y a Juan podría indicar que fue Cirilo quien las preparó y las pronunció primero, pero que más tarde las revisó su sucesor Juan.

2. Carta al emperador Constancio

La carta da cuenta de la aparición milagrosa **de una cruz luminosa que se vio desde Jerusalén el 7 de mayo del año 351:**

En estos mismos días de la santa fiesta de Pentecostés, en las nonas de mayo, hacia la hora tercera, una gigantesca cruz luminosa apareció en el firmamento por encima del santo monte

Gólgota, que se extendía hasta el santo monte de los Olivos. No fueron uno o dos los que la vieron, sino que se dejó ver con toda claridad **por toda la población de la ciudad.** Ni tampoco desapareció inmediatamente, como alguno podría creer, como fruto de la imaginación, sino que estuvo visible sobre la tierra **durante algunas horas, brillando más que los rayos del sol**; a buen seguro hubiera sido dominado y ocultado por ellos si es que no hubiera presentado a los que **lo vieron un brillo más potente que el del sol**. Así es crue todos los habitantes de la ciudad corrieron raudos al martirio, presa de temor mezclado con alegría por la celeste visión Jóvenes y ancianos, hombres y mujeres, de toda edad, llegaron... no sólo cristianos, sino también paganos de fuera que estaban en Jerusalén. Todos ellos, como con una sola boca, elevaron un himno de alabanza a Jesucristo nuestro Señor, Hijo unigénito de Dios, hacedor de milagros (4).

La carta termina deseando al emperador que Dios le conceda salud y perseverancia en su habitual solicitud por las santas iglesias y la soberanía de Roma durante muchos ciclos de años pacíficos, "**para que sea siempre glorificada la santa consubstancial Trinidad,** nuestro verdadero Dios, a quien sea, como es justo, dada toda gloria por generaciones sin fin. Amén." Siendo así que Cirilo, en sus *Catequesis,* **nunca emplea la palabra *homoousios***, la presencia de esta expresión en este pasaje ha dado pie a algunos sabios para poner en tela de juicio la autenticidad de la carta. Pero no hay razón para ello. El vocabulario y el estilo son, decididamente, de Cirilo. Se dan, además, muchas coincidencias sorprendentes con el lenguaje de las instrucciones. Sozomeno (*Hist. eccl.* 4,5) menciona la carta de Cirilo al emperador y dice que los peregrinos esparcieron por todo el mundo la noticia del milagro del año 351. Los manuscritos atribuyen unánimemente la carta a Cirilo. De la palabra *homoousios* son posibles dos explicaciones. Puede ser que, entre tanto, Cirilo hubiera cambiado de actitud respecto de

la expresión o que un escriba haya añadido la doxología al final de la carta con el ánimo de vindicar la ortodoxia de Cirilo. El fundamento para esta segunda hipótesis está en que toda la frase desde "para que sea siempre glorificada" falta en el ejemplar que hizo Andrés Damarius en el siglo XVI.

Otro aspecto interesante de la carta lo constituye la referencia que hace de paso a la Invención de la Vera Cruz, "preñada de salvación," en los días de Constantino Magno (c.3). Este hecho lo menciona también en *Catecheses* 4,10; 10,19, y 13,4. Con todo. Cirilo no alude para nada a la leyenda posterior de los milagros relacionados con el descubrimiento.

3. Homilías

De sus homilías sólo poseemos una completa, la del paralítico: *In paralyticum iuxta piscinam iacentem* (Io 5,5). La debió de pronunciar Cirilo cuando aún era presbítero, pues Menciona (c.20) la exhortación que el obispo había de dirigir después de la suya. Esta homilía presenta paralelismos sorprendentes de expresión con las *Catequesis.*

De sus restantes homilías no quedan más que cuatro breves fragmentos. La homilía sobre la fiesta de Hypapante y otros escritos que se le atribuyen no son suyos.

Aspectos de la Teología de Cirilo

Es hoy opinión general que no hay razón para pensar que, en su juventud, Cirilo haya compartido los puntos de vista arrianos, como se le acusó (cf. *supra*, p.378). Ante las controversias dogmáticas de su tiempo adoptó, al parecer, durante mucho tiempo una actitud de reserva. Acaso su espíritu fuera demasiado práctico para interesarse realmente en aquellas cuestiones. En sus *Catequesis* nunca alude al arrianismo. Sin embargo, se opone con frecuencia a sus enseñanzas y defiende **con decisión la unidad perfecta de esencia entre el Padre y el Hijo**.

1. Cristología

En su catequesis 11 enseña claramente **la divinidad de Cristo y rechaza el argumento arriano** de que "hubo un tiempo en que El no existía" y que es Hijo de Dios "por adopción":

Siendo engendrado por el Padre, es Hijo de Dios por naturaleza, no por adopción... Ahora bien, cuando oigas hablar de que Dios engendra, no empieces a pensar en términos corpóreos ni te pongas en peligro de blasfemar, imaginando una generación corruptible. **"Dios es espíritu"** (Io 4,24). La generación divina es espiritual. Los cuerpos son engendrados por los cuerpos y necesitan un intervalo de tiempo para perfeccionarse. En cambio, el tiempo no entra en la generación del Hijo por el Padre. Los cuerpos son engendrados en estado imperfecto, mas el Hijo de Dios fue engendrado perfecto. Lo que es ahora, fue engendrado eternamente desde el principio. Nosotros somos engendrados de forma que nos vamos desarrollando desde la infancia hasta el uso de razón. Siendo como eres hombre, tu primer estado es imperfecto y tu progreso es por etapas. Pero no imagines nada de esto en la divina, ni atribuyas falta de poder al Padre. En efecto, atribuirías falta de poder al Padre si es que el Engendrado al principio fue imperfecto y luego, con el tiempo, alcanzó la perfección, es decir, si es que el Engendrador no le concedió desde el principio lo que se le otorgó, según hipótesis, después de cierto lapso de tiempo.

No pienses, pues, en términos de generación humana, como cuando Abrahán engendró a Isaac. Porque Abrahán engendró en verdad a Isaac; pero lo que él engendró no era producto de su voluntad, sino lo que otro le diera. En cambio, cuando Dios Padre engendró, no lo hizo como desconociendo lo que sería o sólo después de deliberarlo algún tiempo. Sería una enorme blasfemia decir que Dios no sabía a quién iba a

engendrar, y no sería menor blasfemia el afirmar que el Padre se hizo Padre después de deliberarlo. Pues que Dios no fue primeramente sin Hijo, y luego, después de cierto tiempo, vino a ser Padre, sino que tuvo a su Hijo desde toda la eternidad, pero no engendrándole como los hombres engendran a los hombres, sino como sólo sabe quien le engendró, verdadero Dios antes de todos los tiempos. Siendo el Padre Dios verdadero, engendró a su Hijo semejante a El, Dios verdadero (θεός αληθινός).

La postura arriana queda aquí refutada con acierto, y la doctrina de Cirilo está completamente de acuerdo con la fe nicena. Cristo es "verdadero Dios" en el mismo sentido que el Padre (11,14) y es uno con el Padre: "Son uno a causa de la dignidad que pertenece a la divinidad; uno respecto de su reino; uno, porque no hay discordia ni división entre Ellos; uno, porque las obras creadoras del Hijo no son distintas de las del Padre" (11,16). Afirma explícitamente: "Aquel que descendió al infierno por causa del hombre es el mismo que al principio creó del barro al hombre" (11,24).

Con todo, queda en pie el hecho **de que Cirilo nunca usa el** δμοούσιος **niceno**. Esto no puede ser casual. Tiene que haber soslayado el término deliberadamente. Se dan dos explicaciones de esta extraña actitud, que está en contradicción con sus creencias. Como insiste en la necesidad de emplear un lenguaje escriturístico (*Cat.* 5,12), es posible que censurara la introducción **en el símbolo de palabras nuevas que no se encuentran en los escritos inspirados de los evangelistas y de los apóstoles.** Hasta entonces, todos los símbolos habían sido compuestos **con expresiones tomadas de la Biblia.** Así describe Cirilo el símbolo que han de aprender de memoria los candidatos al bautismo: "Mas al aprender y confesar la fe, guarda solamente aquella que **ahora te entrega la Iglesia, defendida por todas las Sagradas Escrituras**. Pues, como no todos pueden leer las Sagradas Escrituras, ya que a muchos les impide su rudeza, y a otros sus ocupaciones, para que el alma no

perezca de ignorancia, vamos a reunir en pocos versículos **todo el dogma de la fe...** El símbolo de la fe no lo ha compuesto el capricho de los hombres, sino que los principales puntos, sagrados de las Santas Escrituras, perfeccionan y **completan esta única doctrina de la fe**" (*Cat.* 5,12; trad. A. Ortega). La otra razón que tendría para oponerse al término *homoousios* podría ser el sentido sabelianista que muchos veían en dicha expresión. Repetidas veces (*Cat.* 4,8; 11,13.16.17; 15,9; 16,4) previene a sus oyentes contra esta herejía. Demuestra estar a igual distancia de Arrio como de Sabelio, frente a ambos, cuando afirma:

Cree también en el Hijo de Dios, único, nuestro Señor Jesucristo, Dios de Dios, vida engendrada de la vida, luz de luz y en todo semejante a su Engendrador (εν πασιν όμοιος τω γεγεννηκότι). Que no recibió el ser en el tiempo, sino que antes de todos los siglos, y antes de todo lo que se pueda pensar, fue engendrado por el Padre. El es la sabiduría y el poder y la justicia de Dios, y está sentado a la diestra del Padre antes de todos los siglos. Porque no recibió este trono, como algunos pensaron, después de la pasión y como premio y corona de sus sufrimientos, sino que desde que existe (y estuvo engendrado desde toda la eternidad) tiene esta real dignidad y está sentado con el Padre, porque, siendo Dios con el mismo poder y sabiduría, como está dicho, tiene que ser creador de todo con el Padre y reinar también juntamente con el Padre. Así, pues, nada le falta a su dignidad de Dios; El conoce a Aquel que le engendró del mismo modo que es conocido por el Engendrador. Y para decirlo más brevemente: "Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie tampoco al Padre sino el Hijo" (Mt 11,27).

No separes al Hijo del Padre [como hiciera Arrio], ni, confundiendo los dos conceptos, creas en la Filio-paternidad (υιοπατορίαν) [como hizo Sabelio]; sino que cree que el Hijo es el Unigénito del único Dios, que es el Verbo, Dios antes de todos los siglos (*Cat.* 4,7-8; trad. A. Ortega).

2. Espíritu Santo

Al igual que el Hijo, también el Espíritu Santo **participa; de la divinidad del Padre**:

Sólo puede verle como conviene el Espíritu Santo con el Hijo. Aquél todo lo escudriña, y hasta conoce todas las profundidades de Dios (1 Cor 2,10), lo mismo que el Hijo unigénito. "Al Padre, dice Cristo en el Evangelio, no le conoce nadie sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo haya revelado" (Mt 11,27). Jesucristo ve, pues, al Padre como conviene, y por medio del Espíritu Santo le revela, según la capacidad de cada uno. Como el Hijo unigénito participa de la divinidad del Padre con el Espíritu Santo... (*Cat.* 6,6; trad. A. Ortega).

Cirilo afirma repetidas veces que el **Espíritu es persona distinta,** y llama la atención sobre la acción directamente personal que se le atribuye: "El que habla y envía es viviente, subsistente [personal] y operante" (*Cat.* 17,9.28.33.34). En una ocasión afirma lo siguiente:

Está establecido que existen varias apelaciones, pero uno solo e idéntico es el Espíritu, el Espíritu Santo, viviente y personalmente subsistente y siempre presente con el Padre y con el Hijo; no como algo que se pronuncia o se respira con la boca y los labios del Padre y del Hijo, o algo que está difundido en el aire, sino como un ser que existe personalmente, y que habla, y que obra, y que realiza su dispensación **y su santificación,** porque es cierto que la obra de la salvación con respecto de nosotros, que procede del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, es indivisible y concorde y único (*Cat.* 17,11).

Resume así su fe trinitaria: "Nuestra fe es indivisa, nuestra reverencia es inseparable. Ni separamos la Trinidad santa ni la confundimos, como hace Sabelio" (*Cat.* 16,4).

El interés teológico de las *Catequesis* de Cirilo estriba principalmente en su importancia como fuente valiosísima de información sobre la historia de la liturgia y de los sacramentos.

Tenemos aquí, por vez primera, una descripción detallada de los ritos bautismales y eucarísticos y lo esencial de una teología de la liturgia.

3. Bautismo

Para explicar la liturgia primitiva del bautismo, Cirilo expone el capítulo sexto de la epístola a los Romanos: el pecador era sumergido en el agua, de la misma manera que Cristo fue enterrado en el sepulcro, y, siguiendo el ejemplo del Señor, **el bautizado salía de las aguas y resucitaba a una vida nueva**:

Después fuisteis llevados a la santa piscina del bautismo, del mismo modo que Cristo lo fue desde la cruz al sepulcro. Y se os preguntó a cada uno de vosotros si creía en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Y después de confesar esto, fuisteis sumergidos por tres veces en el agua, y otras tantas sacados; y con esto significasteis la sepultura de los tres días del mismo Jesucristo. Porque así como nuestro Salvador estuvo tres días y tres noches en el vientre de la tierra, así vosotros imitasteis con la primera inmersión la primera noche de Cristo, y con la salida, el primer día. Porque así como el que se encuentra de noche no ve nada y el que anda de día todo lo percibe, del mismo modo en la inmersión no visteis nada, como si fuera de noche, mas en la salida fuisteis **sacados como a la luz del día** (*Cat. myst.* 2,4; trad. A. Ortega).

Combinando la teología de San Pablo (Rom 6,3-5; Col 2, 10.12) con la de San Juan (1,12-13; 3,3-5), presenta el bautismo como tumba y como madre:

En el mismo momento quedasteis muertos y nacisteis, y aquella agua salvadora os sirvió a la vez de sepulcro y de madre. Y lo que Salomón decía de otras cosas, a vosotros os cuadra admirablemente, porque decía él: “Hay tiempo de nacer y tiempo de morir” (Eccl 3,2). Y a vosotros, por el contrario, tiempo de morir y tiempo de nacer; es decir, que un mismo

instante hizo ambas cosas, y vuestra muerte concurrió con vuestra natividad (*Cat. myst.* 2,3; trad. A. Ortega).

El bautismo es una participación en la muerte y resurrección de Cristo por vía de imitación y de imagen. Es más que simple remisión de pecados y adopción:

¡Oh nuevo e inaudito género de cosas! No hemos muerto ni hemos sido sepultados, ni hemos resucitado después de habernos crucificado con toda la realidad de la palabra (άληθώς), sino que hemos imitado la figura de esas cosas (εν εικόνι ή μίμησις) y hemos obtenido la verdadera salud. Cristo sí que realmente fue crucificado y sepultado y resucitó; y todo esto se nos ha concedido a nosotros por la gracia, para que, siendo participantes de sus pasiones por la imitación, ganásemos también de hecho la salvación. ¡Oh exuberante amor para con los hombres! Cristo recibió los clavos en sus inmaculados pies y manos, sufriendo el dolor, y a mí, sin experimentar ningún trabajo ni dolor, se me dio la salvación por la comunicación de sus sufrimientos.

No piense nadie, pues, que el bautismo fue hecho sólo para la remisión de los pecados y para la adopción, como era el bautismo de Juan, que sólo perdonaba los pecados, sino que, como bien sabemos todos, además de quitar el pecado y darnos el don del Espíritu Santo, es también el tipo y expresión de la pasión de Cristo. Por esto, el mismo Pablo decía clamando: "¿No sabéis que todos los que hemos sido bautizados en Cristo hemos sido bautizados en su muerte? Pues hemos sido consepultados en la muerte con El por medio del bautismo" (Rom 6,31. Y esto lo decía por aquellos que piensan que el bautismo sólo concede la adopción y remisión de los pecados, pero no la participación de los verdaderos sufrimientos de Cristo, según cierta imitación.

Pues para que sepamos que Cristo padeció todo esto por nosotros y por nuestra salvación, no solamente en apariencia, sino real y verdaderamente, y que nosotros somos hechos

participantes de sus dolores, Pablo con mucha insistencia clamaba: "Si hemos sido hechos participantes por semejanza de su muerte, también lo seremos de su resurrección" (Rom 6,5). Hermosamente dice "injertados"; porque aquí está plantada la verdadera vid, y nosotros, por la comunicación de la muerte del bautismo, hemos sido injertados en él. Advierte, pues, con mucha atención la mente del Apóstol; pues no dijo: "Si hemos sido injertados en El por la muerte," sino "por la semejanza de la muerte." Pues en Cristo se dio verdaderamente la muerte, va que el alma estuvo separada de su cuerpo, y fue verdadera su sepultura, porque su cuerpo fue envuelto en una sábana limpia, y todo esto sucedió en él verdaderamente; mas en nosotros existe solamente la semejanza de la muerte y de los dolores; aunque de la salvación, no la semejanza, sino la misma realidad (*Cat. myst.* 2,5-7, trad. A. Ortega).

En su *Procatechesis* (16) llama al bautismo "santo sello indeleble" (συσσωμος και συναιμος αυτου ακατάλυτος), y como efectos suyos menciona: "rescate para los cautivos, remisión de ofensas, muerte del pecado y regeneración del alma." Está firmemente convencido de que nadie puede salvarse sin bautismo o martirio:

Quien no recibe el bautismo no puede salvarse, excepto los mártires, que aun sin el agua alcanzan el cielo. Pues el Salvador, que redimió al mundo por la cruz, emitió de su costado abierto sangre y agua, para que unos, en el tiempo de paz, fuesen bautizados con el agua, y otros, en tiempo de persecuciones, con su propia sangre. Porque también acostumbró el Salvador a señalarnos el martirio con el nombre de bautismo, como cuando decía: "¿Podéis beber el cáliz que yo bebo y ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado?" (Mc 10,38). Y los mártires, ciertamente, dan testimonio del mundo, de los ángeles y de los hombres (cf. 1 Cor 4,9; *Cat.* 3,10, trad. A. Ortega).

Cirilo conoce una bendición de las fuentes bautismales en forma de *epiclesis.* Para explicar la eficacia y poder de esta invocación recurre a paralelismos paganos:

No atiendas a la acción del lavatorio, como si fuese un agua común y sencilla, sino espera la gracia que se da juntamente con el agua. Porque así como todo aquello que se ofrece en las aras de los ídolos, aunque de suyo son cosas naturales y comunes, mas con la invocación (έπικλήσει) de los ídolos se vuelven contaminadas, del mismo modo, pero en otro sentido, el agua, al recibir la invocación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, recibe la fuerza de la santidad (*Cat.* 3,3, trad. A. Ortega).

Habla de las fuentes bautismales como de "aguas que llevan a Cristo" (*Procat.* 15), y afirma que Cristo "comunicó a las aguas los efluvios olorosos de su divinidad cuando fue bautizado en el Jordán" (*Cat. myst.* 3,1).

4 Eucaristía

Donde Cirilo hace claros progresos con respecto a sus predecesores es en la doctrina eucarística. Acerca de la presencia real se expresa con más claridad que cualquier escritor anterior. Después de haber citado 1 Cor 11,23-25, añade:

Habiendo, pues, pronunciado El y dicho del pan: "Este es mi cuerpo," ¿quién se atreverá a dudar en adelante? Y habiendo El aseverado y dicho: "Esta es mi sangre," ¿quién podrá dudar jamás y decir que no es la sangre de El? (*Cat. myst.* 4,1).

Por tanto, con plena seguridad participamos del cuerpo y sangre de Cristo. Porque en figura de pan se te da el cuerpo y en figura de vino se te da la sangre, para que, habiendo participado del cuerpo y de la sangre de Cristo, seas hecho concorpóreo y consanguíneo suyo (σύσσωμος και σύναιμος ουτου), y porque así como somos hechos portadores de Cristo (χριστοφόροι), al distribuirse por nuestros miembros su cuerpo y sangre, así,

según el bienaventurado Pedro, somos hechos "consortes de la divina naturaleza" (2 Petr 1,4; ibid., 4,3).

Lo que parece pan no es pan, aunque así sea sentido por el gusto, sino el cuerpo de Cristo, y lo que parece vino no es vino, aunque el gusto así lo quiera, sino le sangre de Cristo (ibid., 4,9).

No lo tengas, pues, por mero pan y mero vino, porque son cuerpo y sangre de Cristo, según la aseveración del Señor. Pues aunque los sentidos te sugieran aquello, pero la fe debe convencerte. No juzgues en esto según el gusto, sino según la fe cree con firmeza, sin ninguna duda, que ha sido hecho digno del cuerpo y sangre de Cristo (ibid., 4,6; BAC 88,323-6, trad. J. Solano).

Según San Cirilo, esta presencia real se explica porque ha habido un cambio de las substancias de los elementos (μεταβάλλεσθαι); por esta razσn él es el primer teólogo que entiende esta transformación **en el sentido de una transubstanciación.** La ilustra con el cambio de agua en vino en Caná:

En otra ocasión convirtió (μεταβέβληκεν) con una señal suya el agua en vino en Cana de Galilea, ¿y no hemos de creerle cuando convierte (μεταβαλών) el vino en sangre? (ibid., 4,2; BAC 88,323, trad. J. Solano).

Cirilo atribuye a la invocación del Espíritu Santo sobre la ofrenda por medio de la epiclesis el cambio del pan y vino en el cuerpo y sangre de Cristo. Afirma con toda claridad que "el pan y el vino de la Eucaristía, antes de la santa invocación (έπικλήσεως) de la adorable Trinidad, son simple pan y vino, mientras que después de la invocación (επικλήσεως) el pan se convierte en el cuerpo de Cristo y el vino en la sangre de Cristo" (*Cat. myst.* 1,7). Cirilo es el primer testigo de la forma básica de la epiclesis, que más adelante será típica de las liturgias orientales:

Invocamos al Dios amador de los hombres para que envíe su Santo Espíritu sobre la oblación, para que haga al pan cuerpo de Cristo y al vino sangre de Cristo. Pues ciertamente cualquier cosa que **tocara el Espíritu Santo será santificada y cambiada** (μεταβέβληται; *Cat. myst.* 5,7; Bac 88,329, trad. J. Solano).

El concepto muy desarrollado que tiene Cirilo de la Eucaristía en cuanto sacrificio ofrece grandísimo interés. La llama **sacrificio espiritual, culto incruento, sacrificio propiciatorio ofrecido a modo de intercesión por todos** cuantos necesitan ayuda, aun por los difuntos (*Memento pro defunctis).* Es nada menos que Cristo inmolado por nuestros pecados lo que se ofrece en esta oblación:

Después de realizado el sacrificio espiritual, culto incruento, rogamos a Dios sobre aquel sacrificio de propiciación por la paz común de las iglesias, por el recto orden del mismo, por los reyes, por los soldados y los aliados, por los enfermos, por los afligidos, y en general oramos por todos nosotros y ofrecemos este sacrificio por todos los que necesitan de ayuda.

Después nos acordamos también por los que durmieron, primero de los patriarcas, profetas, apóstoles, mártires, para que Dios, por sus súplicas e intercesión, reciba nuestra oración. Después, por todos **los Santos Padres** obispos difuntos, y generalmente por todos los que murieron de entre nosotros, creyendo que esto será de gran utilidad para las almas por quienes se ofrece la oración mientras yace delante la víctima santa y que hace estremecer de respeto..., ofrecemos **a Cristo sacrificado por nuestros pecados, haciendo propicios por ellos [los difuntos] y por nosotros al Dios misericordioso** (*Cal. myst* 5,8-10: BAC 88,329-330, trad. J. Solano).

Cirilo es el primer teólogo que llama a la Eucaristía sacrificio “tremendo” y “que hace estremecer de respeto” (φρικωδέστατος, preparando así el camino para este sentimiento religioso que se encuentra también en otras fuentes de la liturgia

de Antioquía, las *Constituciones apostólicas* (cf. vol.1 p.473), San Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia y Narsés.

Apolinar de Laodicea.

Apolinar es autor de la primera gran herejía cristológica. Nació en Laodicea de Siria hacia el año 310, hijo de un presbítero y gramático llamado asimismo Apolinar. Fue íntimo amigo de San Atanasio, lo que le valió ser excomulgado el 342 por Georgio, obispo arriano de su ciudad natal. Sin embargo, el 346 pudo recibir a Atanasio a su vuelta del exilio, y hacia el año 361 fue elegido obispo de la comunidad nicena de Laodicea, cargo que ocupó hasta su muerte. Tuvo gran éxito como profesor que sabía combinar la erudición clásica con la habilidad retórica, hasta el punto de contar entre sus alumnos en Antioquía a San Jerónimo el año 374 (cf. *Ep.* 84,3). Uno de los escritores eclesiásticos más fecundos y versátiles de su tiempo, combatió a los arrianos al flanco de Atanasio y Basilio Magno, hasta que él mismo fue condenado al final como hereje. Vivía aún el año 385, cuando Gregorio de Nisa escribió su *Antirrheticus* contra él (cf. *supra*, p.271); debió de morir hacia el 390.

Sus Escritos.

1. Obras exegéticas

Según San Jerónimo (*De vir. ill.* 104), compuso "innumerables volúmenes sobre las Sagradas Escrituras."

De estos *Comentarios* a los libros del Antiguo y Nuevo Testamento sólo quedan algunos fragmentos diseminados en numerosas *catenae*, donde esperan una mano que los reúna y edite críticamente. Ha empezado a hacerlo ahora H. de Riedmatten. San Gerónimo menciona explícitamente sus escritos sobre el Eclesiastés (*Comm. in Eccl.* ad 4,13s y ad 12,5),

sobre Isaías (*Comm. in Is.*, pról.), sobre Oseas (*Comm. in H*os., pról.) y sobre Malaquías (*Comm. in Mal.*, pról.); pero da a entender que escribió también sobre otros profetas (*Comm. in Hos.*, pról.). Siempre según la misma fuente, Apolinar compuso además comentarios sobre el evangelio de San Mateo (*Comm. in Matth.*, pról.), sobre la primera a los Corintios (*Ep.* 49,3; 119,4), sobre las epístolas a los Gálatas (*Comm. in Gal.*, pról.) y a los Efesios (*Comm. in Eph.*, pról.). Tenemos igualmente noticia de un comentario a los Romanos; los fragmentos de esta obra, recogidos por K. Staab en varias *catenae*, arrojan una luz interesante sobre el método exegético del autor. Su interpretación subraya la importancia dogmática de la epístola, pero no revela la más mínima inclinación **ni hacia el método filológico de la escuela de Antioquía ni hacia el método alegórico de los Alejandrinos.** Jerónimo advierte que los comentarios de Apolinar fueron muy breves y pocos en número y que a veces eran poco más que un índice de materias (*Comm. in Is.*, pról.).

2. Obras apologéticas

Entre sus numerosas obras apologéticas merecieron de San Jerónimo y de Filostorgio una mención honorífica especial los treinta libros contra el neoplatónico Porfirio. San Jerónimo dice (*De vir. ill.* 104) que "se los consideraba generalmente como una de sus mejores obras"; Filostorgio no duda en declarar (*Hist. eccl.* 8,14) que los tratados escritos anteriormente contra Porfirio por Metodio (cf. vol.1 p.429) y por Eusebio quedaron eclipsados por la gran refutación de Apolinar.

Otra obra apologética, titulada *La Verdad* (Υπέρ άληθείας), la dirigió contra el emperador Juliano. Probaba en ella, sin recurrir a la autoridad de la Escritura y sólo por argumentos de razón, que los filósofos paganos, en los cuales se apoyaba el emperador, estuvieron muy lejos de haber alcanzado ideas justas sobre Dios (SOZOMENO, *Hisl. eccl.* 5,18).

Fuera de unos fragmentos, los dos escritos se han perdido.

3. Obras polémicas

Sólo sabemos de unos pocos escritos antiheréticos. Uno de ellos iba dirigido contra el obispo arriano Eunomio de Cícico (cf. *supra*, p.321), y otro contra Marcelo de Ancira (cf. *supra*, p.207), a quien acusó de sabelianismo (jerónimo, *De vir. ill.* 86). Se han salvado solamente los títulos. En cambio, se conservan algunos fragmentos de sus tratados contra Diodoro de Tarso y contra Flaviano de Antioquía, donde defendía la unidad de divinidad y humanidad en Cristo. No queda nada de las obras que escribió **contra Orígenes y contra Dionisio de Alejandría**.

4. Obras dogmáticas

A primera vista resulta extraño que se haya conservado el texto íntegro de algunas de sus obras donde se encuentran sus errores cristológicos. La explicación está en que han sobrevivido con nombres falsos o de escritores ortodoxos a quienes se los atribuyeron intencionadamente sus seguidores para ocultar eme su verdadero autor era un hereje. El *Adversus fraudes Apollinaristarum*, atribuido a Leoncio de Bizancio (485-543), asegura que los apolinaristas y monofisitas pusieron en circulación algunos escritos de Apolinar bajo los autorizados nombres de Gregorio Taumaturgo, Atanasio y Julio Papa. Las investigaciones de Caspari, Lietzmann y de Riedmatten han venido a corroborar esta afirmación. De esta manera han llegado hasta nosotros los siguientes escritos de Apolinar:

a) Una *Profesión detallada de fe* (ή κατά μέρος πιστις). atribuida a Gregorio Taumaturgo.

b) A San Atanasio le fueron atribuidas tres obras: 1) Un sermón de Epifanía, titulado *Quod unus sit Christus* (οτι εις ο Χριστου); 2) *De incarnatione Dei Verbi* (περι σαρκώσεως του Θεού Λόγου), y 3) una *Profesión de fe* dirigida al emperador Joviano.

c) Bajo el nombre del papa Julio I (337-352) se han podido descubrir tres obras: 1) *De unione corporis et divinitatis in Christo;* 2) *De fide et incarnatione,* y 3) una extensa carta dirigida al presbítero Dionisio.

d) Su obra dogmática más importante se puede reconstruir en parte gracias a la refutación de Gregorio de Nisa en su *Antirrheticus,* mencionado más arriba (p.271). Su título era *Demostración de la encarnación de Dios según la imagen de Dios* (Αποδείξις περί της Θειας σαρκώσεως). La compuso entre los años 376 y 380. Seguía en ella la división tripartita del hombre, que había puesto en circulación Platón: cuerpo, alma y espíritu. Gregorio rechaza esta "tricotomía," basándose en que la Escritura sólo reconoce una "dicotomía" en cuerpo y alma, como puede verse en la narración de la creación del hombre en el Génesis y en la narración de la muerte del Señor en los Evangelios (*Antirrhet.* 8,35).

e) Del diálogo 5 pseudoatanasiano *De sancta Trinitate* se puede entresacar un corto tratado, *Recapitulatio* (Άνακεφαλαίωσις). Resume las principales doctrinas cristológicas y es, al parecer, un epítome de una obra más extensa que ya no existe.

f) En florilegios y en citas de otros autores se conservan numerosos fragmentos de sus estudios cristológicos. Por ejemplo, el *Eranistes* de Teodoreto contiene algunos fragmentos muy extensos.

5. Poesía

Cuando el emperador Juliano, por decreto del año 362, prohibió a los hijos de los cristianos frecuentar las escuelas públicas y estudiar los poetas y escritores griegos, para compensarles de la pérdida, Apolinar y su padre transcribieron en formas clásicas gran parte de la Biblia. **Tomando materiales de la Biblia, hizo comedias, tragedias y poemas épicos**:

La única razón que tuvo [Juliano] para impedir que los hijos de padres cristianos se instruyeran en la cultura de los griegos fue el considerar que tales estudios llevaban a la adquisición del poder dialéctico y persuasivo. Por tanto. Apolinar empleó su gran cultura e ingenio en la producción de un poema épico heroico sobre las antigüedades de los hebreos hasta el reino de Saúl, que sustituyera al poema de Hornero. Dividió su obra en veinticuatro partes, dando a cada una de ellas el nombre de una de las letras del alfabeto griego, según su número y orden. También escribió comedias al estilo de Menandro, tragedias parecidas a las de Eurípides y odas según el modelo de Píndaro. Para decirlo brevemente, tomando de las Escrituras temas de todo el ámbito del conocimiento, produjo en breve espacio de tiempo un conjunto de obras que en estilo, expresión, carácter y composición se consideran semejantes a las literaturas griegas (Sozomeno, *Hist. eccl.* 5,18).

Llegó aun a componer diálogos platónicos con material tomado de los evangelios (Sócrates, *Hist. eccl.* 3,16). Todas estas obras se han perdido, a excepción de una *Paráfrasis de los Salmos* en hexámetros, abundantemente entretejida de reminiscencias de antiguos poetas griegos. Pero aun ella es de autenticidad dudosa. Colega cree que su autor fue quizás el presbítero Marciano, que murió en Constantinopla después del año 471. Según Sozomeno (*Hist. eccl.* 6,25,4/5), Apolinar compuso también himnos litúrgicos, que por su dulzura indujeron a muchos a adherirse a él, y cantos religiosos para uso privado: “Los hombres cantaban sus melodías en los banquetes y durante su trabajo diario, y las mujeres las cantaban mientras tejían. Pero, aunque sus tiernos poemas se adaptaban a las fiestas, a los festejos y a otras ocasiones, todos ellos eran igualmente para honra y gloria de Dios.” De ellos no ha quedado nada.

6. Correspondencia con Basilio Magno

Su correspondencia con Basilio el Grande, que se encuentra entre las cartas de este último (*Epp.* 361-4), y que consiste en dos cartas de San Basilio y dos respuestas de Apolinar, hay que considerarla probablemente como auténtica, según se desprende de las últimas investigaciones hechas por Prestige, De Riedmatten y Weijenberg (cf. *supra*, p.235), aun cuando sigan sin disiparse algunas dudas.

Aspectos de su Teología.

No obstante ser Apolinar un extraordinario campeón y abogado valeroso de la doctrina nicena en contra de los arrianos, se ha tratado de hacer derivar su cristología particular de la doctrina de éstos. Otros se inclinan a creer que el apolinarismo representa la forma científica de un monofisitismo simplista basado en la antropología de Platón. Ambas interpretaciones no tienen en cuenta sus razones últimas. Sus obras nos le muestran como un teólogo de mente penetrante y reflexiva y de una habilidad dialéctica excepcional. **Su filosofía es sincretista, que combina elementos tanto peripatéticos como estoicos.** Fue su oposición a los arrianos la que le llevó a inventar su teoría.

Uno de sus principales motivos fue su celo por la absoluta unidad **de la divinidad y de la humanidad en Cristo y por la divinidad del Redentor.** Vio un posible peligro contra estos dogmas en la doctrina de los arrianos sobre el desarrollo y crecimiento moral en la vida de Cristo. La doctrina corriente en la escuela de Antioquía no le satisfacía, y quiso buscar una solución mejor que excluyera toda tendencia a interpretar como una doble personalidad la estrecha unión de Dios y hombre en Cristo. El miedo a separar las dos naturalezas y el deseo de comprender lo más profundamente posible **la unidad del Logos encarnado dominaron todo su pensamiento**. Por esta razón recurre a las actas del sínodo del año 268, que condenó a Pablo de Samosata y su herejía.

Sin embargo, su propia teoría no era en absoluto una solución. Su error fundamental consistía en la mutilación de la humanidad de Cristo. Siguiendo a Platón, afirmaba que en ei hombre coexisten cuerpo, alma y espíritu (voto). El segundo de estos tres elementos es el alma irracional o animal (ψνχή άλογος), el principio de la vida; el tercero, el espíritu o mente, es el alma racional (ψυχη λογική), el principio determinante, que controla. Segun Apolinar, en Cristo se daban el cuerpo humano y el alma irracional, los dos primeros elementos; pero no así el tercero, el espíritu humano o alma racional, **estando éste reemplazado por el Logos divino.** De esta manera poseía la divinidad completa, pero su humanidad era incompleta. Esta solución le parecía a Apolinar que daba cuenta de todas las dificultades e interpretaba correctamente el pasaje del prólogo del evangelio de San Juan: "El Verbo se hizo carne," que significa que la divinidad del Logos se unió solamente a la corporalidad del hombre y habitó como alma en el cuerpo que recibiera de la Virgen María. Cristo no pudo tener una humanidad completa por dos razones. La razón metafísica es que dos seres perfectos, **Dios y hombre**, no pueden producir una unidad, sino sólo un ser híbrido. Por esta razón considera absurda la doctrina de la unión de la divinidad perfecta con la humanidad perfecta en una sola persona, porque dos enteros no pueden estar en un solo entero. La razón psicológica es que el alma racional constituye la sede y el centro del poder de autodeterminarse para el bien o para el mal, lo cual atribuiría a Cristo la posibilidad de pecar. Mas el **Salvador tiene que permanecer sin pecado si es que ha de realizarse la redención.** Apolinar estaba convencido de que en Cristo no había más que una sola naturaleza, la única naturaleza encarnada del Verbo Dios (μία φυσις Θεου Λόγου σεσαρκωμένη), porque, para la, "naturaleza" completa es lo mismo que "persona" (πρόσωπον, υπόστασις). Es difícil en extremo determinar hasta qué punto esta conclusión era el resultado de no haberse puesto

de acuerdo sobre el uso de los términos φύσις, πρόσωπον *e* νπόστασις. Pero no cabe duda de que Apolinar pensó en una única unidad leal y biológica en Cristo, **que une directamente la divinidad con su cuerpo y forma una sola naturaleza** (μία φύσις). Vio en esta fórmula la única genuina explicación de la *communicatio idiomatum,* de la **concepción virginal, del poder redentor de la muerte de Cristo y** del **carácter salvífico de su carne, que recibimos en la Cena del Señor.** En *De fide et incarn.* 6 (ed. Lietzmann 198/9) afirma lo siguiente: "No hay separación entre el Logos y su carne mencionada en las Sagradas Escrituras, sino que el mismo (αυτος) es una sola *physis,* una sola *hypostasis,* un solo poder (ενεργεια), un solo *prosopon,* perfecto Dios y perfecto hombre."

Su solución satisfizo a las inteligencias superficiales y racionalistas, porque parecía responder con facilidad a una difícil cuestión y aportar una prueba evidente en favor de la impecabilidad de Cristo. Se explica, pues, que hiciera adeptos en las distintas provincias de Oriente, aun entre obispos. Pero pronto surgieron las dudas, porque su atrevida teoría estaba en contradicción directa con la doctrina de la Iglesia sobre la humanidad completa y perfecta de Cristo. Al negar a la persona de Cristo un alma humana, el elemento más importante de la naturaleza humana, Apolinar vaciaba de su significado la encarnación y la redención. Por eso Atanasio, Basilio Magno, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia escribieron sendas refutaciones. En el sínodo de Alejandría del año 352 se rechazó una doctrina parecida a la de Apolinar formulando la tesis de que "el Salvador no poseyó un cuerpo sin alma, sin percepción sensorial ni entendimiento. Como el Salvador se encarnó por nosotros, era imposible que su cuerpo careciera de inteligencia (νους). Además, no fue sólo el cuerpo el que fue redimido por el Logos, sino también el alma." Sus errores pasaron inadvertidos por largo tiempo a causa de su amistad con Atanasio y su fama de

teólogo. Su doctrina no fue censurada explícitamente hasta los años 377 y 382 en dos sínodos romanos bajo el papa Dámasco. Finalmente, **fue condenada en el concilio ecuménico Constantinopla el 381**.

Epifanio de Salamis.

La isla de Chipre sólo produjo un teólogo importante, Epifanio, obispo de Constancia, la antigua Salamis. Nació en un villorrio cerca de Eleuterópolis, no lejos de Gaza, en Palestina, hacia el 315, y en temprana edad adquirió conocimientos pe griego, siríaco, hebreo, copto y algo de latín, según nos informa San Jerónimo (*Adv. Ruf.* 2,22). Partidario entusiasta del movimiento monástico, después de una visita que hizo a los más famosos monjes de Egipto hacia el año 335 fundó un monasterio cerca de su pueblo natal, a cuyo frente estuvo él mismo durante unos treinta años. La fama de su saber y santidad movió a los obispos de Chipre a elegirle el 367 como metropolitano suyo. En calidad de tal ocupó la sede de Constancia durante toda una generación.

Su vida y sus escritos reflejan **un celo ardiente por la pureza de la doctrina eclesiástica,** al mismo tiempo que falta de discernimiento, de moderación y tacto. Es el más antiguo representante de una corriente de pensamiento que se ha venido en llamar realista-tradicionalista. Ardiente defensor **de la fe de los Padres**, se oponía a toda especulación metafísica. Esto explica su absoluta incapacidad para entender a **Orígenes**, que se fue convirtiendo en un odio auténtico contra el gran Alejandrino, a quien le consideraba responsable del arrianismo y cuya interpretación alegórica era para él raíz de todas las herejías. Como condenaba el origenismo como la más peligrosa de todas ellas (*Haer.* 64), fue inflexible e implacable en su persecución. El 392 fue a Jerusalén, patria de los más decididos

e influyentes admiradores de Orígenes, y en presencia de Juan, obispo de la ciudad, y ante una gran multitud congregada en la iglesia del Santo Sepulcro, pronunció un discurso vehemente contra Orígenes. Dio origen a una seria disputa, en la cual Jerónimo, hasta entonces defensor ardiente de Orígenes, cambió su manera de pensar y trató de obtener de Juan, obispo de Jerusalén, la condenación de Orígenes. Ante la negativa de Juan, Epifanio rompió la comunión eclesiástica con él. La controversia que siguió alcanzó su momento álgido en la condena de Orígenes, el año 400, por un concilio de Alejandría, convocado por el metropolitano local Teófilo, quien en su carta festal del 402 se refirió a Orígenes como la "hidra de las herejías." Epifanio no titubeó en aunar sus fuerzas con el violento y astuto patriarca de Alejandría para expulsar de sus monasterios del desierto de Nitria a los famosos "Hermanos Largos" y a otros adeptos egipcios de Orígenes. Les dio asilo San Juan Crisóstomo, mientras que Epifanio, el año 400, a instigación de Teófilo, fue a Constantinopla, no obstante su avanzada edad, a emprender la guerra personalmente contra el obispo Crisóstomo y contra todos los origenistas de aquella ciudad. Cuando, al final, se dio cuenta de que Teófilo se había valido de él como de un instrumento, no aguardó a la deposición de Crisóstomo en el "sínodo de la Encina," de triste memoria, sino que embarcó para Chipre, y murió en alta mar el 12 de mayo del 403.

Epifanio fue uno de los pocos obispos de su época que fue objeto de una biografía (PG 41). La obra contiene más leyenda que historia, y aunque pretende estar escrita por sus discípulos Juan y Polibio, en realidad fue compuesta muy posteriormente.

Sus Escritos.

Según Jerónimo (*De vir. ill.* 114), las obras de Epifanio eran "leídas con avidez por la gente culta a causa de los temas, y

también por la gente sencilla por razón de su lenguaje." Tenemos que tener en cuenta que este juicio proviene de un amigo que tuvo en gran veneración al *papa Epiphanius* πεντάγλωτος (*Adv. Rufin.* 3,6) y tiene fama de ser muy parcial. No cabe duda de que los escritos de Epifanio siguen teniendo gran valor, por conservamos abundante material de inapreciable valor para la historia de la Iglesia y de la teóloga. Además, son importantísimos para la reconstrucción de muchísimas fuentes que va no existen, en particular el texto griego de San Ireneo y el *Syntagma* de Hipólito. Por desgracia, son de una falta absoluta de agudeza crítica y de profundidad y demasiado parciales. La mayor parte de sus tratados son compilaciones precipitadas, superficiales y sin orden, del fruto de sus vastas lecturas. Su estilo es descuidado, difuso y, según *Bibl. cod.* 122), "como de uno que no es familiar con la elegancia ática." Este rasgo no sorprende en quien, como Epifanio, era enemigo de toda educación clásica. Catalogaba las escuelas filosóficas griegas entre las herejías y sospechaba de toda la cultura helénica. En este punto difiere de la mayoría de sus contemporáneos cristianos, que expresaron vehementes protestas cuando el emperador Juliano, por medio de su edicto del 17 de junio del 362, les cerró las puertas para el estudio de los escritores antiguos.

A juicio de K. Holl (GCS 25 p.VII), el lenguaje de Epifanio es un ejemplo interesantísimo de "Koiné elevado." Esto explica que, por una parte, como nos informa Jerónimo, la gente sencilla gustara de leer sus obras, y, por otra, se hayan hecho varias tentativas para poner en ático sus obras más importantes. El juicio de U. v. Wilamowitz-Möllendorff (Sab, 1912, 759s) es más severo. Opina que el lenguaje de Epifanio contiene más elementos vulgares que el de la mayoría de sus contemporáneos.

Anteriormente se creía que su producción literaria igualaba en volumen a la de los grandes teólogos de su tiempo.

Sin embargo, la crítica moderna ha probado que algunas de las obras que se le han atribuido son espurias. El prestigio de que goza entre los Padres del siglo IV se lo debe especialmente a sus dos escritos extensos, el *Ancoratus* y el *Panarion.* Los dos se ocupan de la refutación de las herejías.

1. Ancoratus (Ἄγκυρωτος)

El más antiguo de los dos es el *Ancoratus,* es decir, *El hombre firmemente anclado,* escrito el año 374 a petición de la comunidad cristiana de Syedra de Panfilia, que se encontraba perturbada por los pneumatómacos. Pone a disposición de sus lectores el ancla de la fe para darles seguridad en medio de las tempestades de la herejía. Aunque atiende especialmente a la doctrina de la Trinidad, y más en particular al Espíritu Santo, prácticamente viene a ser un compendio del dogma de la Iglesia. Se apoya solamente en la Escritura y en la Tradición, y se le podría comparar con el *Gran Catecismo* de Gregorio de Nisa (cf. *supra,* p.275), a no ser por su tendencia polémica y por sus frecuentes digresiones antiheréticas. El autor explica en los capítulos 2-75 la doctrina de la Iglesia sobre la Trinidad contra las objeciones de los arrianos y pneumatómacos. Encuentra pruebas en la fórmula del bautismo (c.8), en el trisagio de los ángeles (c.10-26) y en muchos pasajes de la Escritura. El Espíritu (c.5-7), al igual que el Hijo (c.45-63), es verdadero Dios. Los capítulos 65-71 describen la consubstancialidad del Hijo, y los capítulos 72-74, la del Espíritu Santo. Aunque ya trató de la encarnación en los capítulos 27-38, el autor vuelve sobre este dogma en los capítulos 75-82 y lo defiende contra Apolinar. Los capítulos 83-100 tratan de la resurrección de la carne, con apremiantes invitaciones a los paganos (83-86) y a los herejes, es decir, a los origenistas (87-100), para que crean en este dogma. Epifanio exhorta a los fieles a cooperar con Dios en la conversión de los paganos (100-109). Refuta las opiniones de los maniqueos y marcionitas respecto del Dios del Antiguo

Testamento, deplora la infidelidad de los judíos y condena las enseñanzas de Sabelio. Al final, vuelve a discutir los errores de los arrianos y pneumatómacos, y exhorta a sus lectores a mantenerse firmes en su fe. Siguen dos credos, que Epifanio recomienda para su uso en el bautismo. El priniero y más corto (119) es el símbolo bautismal de la sede metropolitana de Constancia (Salamis), que empezó a usarse como tal poco antes de la elección de San Epifanio. El concilio ecuménico Constantinopolitano II del 381 aceptó esta profesión de fe con ligeras modificaciones, convirtiéndola de este modo en símbolo bautismal de todo el Oriente. El segundo y más extenso (120) lo compuso el mismo Epifanio (EP 1081/9: ES 13s). El texto del *Ancoratus* va precedido en los manuscritos por dos cartas de la comunidad de Syedra pidiendo a Epifanio una amplia explicación de la fe sana y verdadera acerca de la Santísima Trinidad y del Espíritu Santo.

2. Panarion (Πανάριον)

Su tratado más importante es el *Panarion o Botiquín*, citado comúnmente *Haereses.* El título griego halla su explicación en la intención del autor de proporcionar un antídoto a los que han sido mordidos por la serpiente de la herejía y de proteger a los que se han mantenido sanos en su fe. Trata de ochenta herejías, pero las veinte primeras pertenecen al período anterior al cristianismo; son el barbarismo, el escitismo, el helenismo, con sus diferentes escuelas filosóficas, y el judaísmo con sus sectas. Entre las herejías cristianas, la primera es la de Simón Mago, y la última, la de los mesalianos (cf. *supra*, P.170). La obra se cierra con un resumen de la fe de la Iglesia católica y apostólica (*De fide).*

El *Panarion* es, con mucho, la más extensa descripción de herejías que nos ha llegado de la antigüedad. Para su información sobre los errores más antiguos, el autor recurrió largamente a San Justino, al *Adversus haereses* de San Ireneo y al hoy perdido *Syntagma* de San Hipólito (cf. vol.1 p.459). Las

extensas citas que toma al pie de la letra de estas y otras muchas fuentes desparramadas no tienen precio, aunque el conjunto sea un tanto confuso y falto de espíritu crítico. La obra se divide en tres libros o siete volúmenes; el primer libro comprende tres volúmenes, y los otros dos libros, dos volúmenes cada uno. El número "ochenta" (ochenta herejías) está tomado probablemente de las "cuatro veintenas de concubinas" de que habla el Cantar de los Cantares (6,7) y aparece por vez primera en *Ancoratus* 12-13, lo cual indica que ya para entonces tenía concebido el plan del *Panarion.* Cuando el año 875 dos lectores del *Ancoratus,* Acacio y Pablo, le pidieron un análisis más detallado de las ochenta herejías, Epifanio ya había comenzado a trabajar en la obra siguiente (*Pan.* 1,2). Nos informa él mismo que el 376 o 377 ya había llegado al sistema de los maniqueos (*Haer.* 66,20) y debió de dar término a toda la obra dentro del año 377. El prefacio consiste en la respuesta a la carta de los dos archimandritas Acacio y Pablo.

Los manuscritos de las obras de Epifanio contienen un breve epítome del *Panarion,* llamado *Anakephalaiosis* o *Recapitulati.* Aunque se le atribuye al mismo Epifanio, y San Agustín, que lo utilizó ampliamente el año 482 en su *De haeresibus,* está firmemente convencido de su autenticidad, parece una torpe compilación de un autor posterior. Reproduce únicamente los índices de materias que preceden a cada volumen en el *Panarion,* más unos pocos pasajes pobremente seleccionados.

3. De mensuris et ponderibus (Περί μέτρων και σταθμών)

El título *Sobre pesos y medidas* no da una justa idea del contenido de esta obra, compuesta en Constantinopla el 392 para un presbítero persa. Es la forma previa de un diccionario de la Biblia, que trata, en su primera parte, del canon y de las traducciones del Antiguo Testamento; en la segunda, sobre las medidas y pesos bíblicos, y en la tercera, sobre la geografía de

Palestina. El tratado entero se ha conservado en una versión siríaca que editó por vez primera Lagarde; del texto original griego sólo han llegado hasta nosotros la primera parte y un pasaje de la segunda. Existen fragmentos de las versiones armenia y sahídica.

4. De XII gemmis (Περί των δώδεκα λιθων)

El opúsculo *Sobre l*as *doce piedras preciosas* del pectoral del sumo sacerdote del Antiguo Testamento lo escribió el año 394 a petición de Diodoro de Tarso, a quien se lo dedicó. El autor da una interpretación alegórica de las piedras, describe su uso medicinal y los asigna a las doce tribus de Israel. Del texto griego sólo quedan unos fragmentos; en cambio, una versión georgiana antigua nos ha conservado el texto en su integridad. Se conserva también más de la mitad en unas traducciones armenia y latina. Esta última se presenta como apéndice a las cartas imperiales y papales de la *Collectio Avellana.* Existen, además, fragmentos coptos y etíopes.

5. Cartas

Dos de sus cartas se conservan en una traducción latina. Una de ellas está dirigida a Juan de Jerusalén, y la otra a San Jerónimo; los dos documentos provienen de la lucha implacable de Epifanio contra el origenismo. La destinada al obispo de Jerusalén la tradujo al latín San Jerónimo; esta versión, que se encuentra como *Ep.* 51 entre las cartas de Jerónimo, se hizo pública bien pronto y fue objeto de severa crítica. Acusado de haber falsificado el original, Jerónimo hubo de defender su traducción en su carta a Pammaquio *Sobre el mejor modo de traducir* (*Ep.* 57), donde declaró que su intención era "dar sentido por sentido y no palabra por palabra" (*Ep.* 57,5). La carta de Epifanio es una pobre apología por haber ordenado anticacónicamente al hermano de Jerónimo, Pauliniano, cosa que desagradó a Juan. Toda la comunicación, escrita el año 393,

arroja una luz interesante sobre la personalidad de Epifanio. Pero especialmente un párrafo (9) tiene un valor excepcional como primer brote del espíritu iconoclasta. Epifanio cuenta cómo destruyó una cortina de iglesia con la imagen de Cristo. Este pasaje demuestra al mismo tiempo el mal genio del metropolitano de Chipre:

Llegué a una villa llamada Anablata y, según pasaba, vi que ardía allí una lámpara. Pregunté qué lugar era aquél y, al enterarme de que era una iglesia, entré a orar y encontré allí una cortina que pendía en las puertas de dicha iglesia, teñida y bordada. Llevaba una imagen de Cristo o de un santo; no recuerdo exactamente cuál. Al verla, irritado de que una imagen pudiera pender en la iglesia de Cristo en contra de la doctrina de las Escrituras, la desgarré y aconsejé a los guardianes del lugar que la usaran como mortaja para alguna persona pobre.

Tenemos restos de otras cartas que han aparecido últimamente: un pasaje de gran interés para la historia de la Semana Santa, publicado por K. Holl; algunas citas en Severo cíe Antioquía (III 41; CSCO 102 [1933] 235s), y ocho fragmentos en dos florilegios monofisitas, sobre los cuales llamó primero la atención Lebon.

En el prefacio a su *Vida de Hilarión,* San Jerónimo menciona una breve carta de Epifanio sobre las virtudes de este abad, que murió en Chipre el 371. Nada queda de la carta de Epifanio al papa Siricio, donde denunciaba como hereje Juan de Jerusalén, ni de las que escribió a los monjes de Egipto previniéndoles contra el obispo de Jerusalén (Jerónimo, C *Ioan. Hier.* 14,39). De una carta posterior a San Jerónimo tenemos solamente la traducción latina; es la *Ep.* 91 del *corpus j*eronimiano. La compuso a fines del 400, alegrándose de su victoria sobre el origenismo y de los éxitos del concilio convocado por sugerencia de Teófilo. Le acompañaba una copia de la carta sinodal. Epifanio urgía a Jerónimo a continuar su obra de traducir al latín documentos referentes a la controversia

origenista. Se menciona una carta anterior a Jerónimo sobre el mismo tema, que se ha perdido.

6. Tres tratados contra las imágenes

El pasaje que hemos citado más arriba no es la única prueba de la actitud hostil de Epifanio ante las imágenes. K. Holl ha demostrado plenamente que Epifanio escribió tres tratados en contra de la fabricación y veneración de imágenes. Se han salvado algunos fragmentos en las actas de los concilios de los años 754 y 787, en las obras de San Juan Damasceno y de Teodoro Estudita y, sobre todo, en un opúsculo que compuso Nicéforo el año 815 contra Epifanio. Lo que queda es suficiente para reconstruir las tres obras.

a) El panfleto contra las imágenes

La más antigua de las tres es un panfleto que compuso Epifanio poco después de su carta a Juan de Jerusalén, quizás el año 394. El autor califica de idolatría la fabricación de imágenes de Cristo, de la Madre de Dios, de los mártires, ángeles Y profetas. No admite la excusa de que sirven para honrar a los santos. Son falsificaciones. En primer lugar, los santos están con Cristo y son espíritus. ¿Cómo se les puede representar como cuerpos? Los ángeles y santos no quieren que se veneren sus imágenes, como se puede probar por la Escritura. Es aún más digno de reprensión el pintar a Cristo. ¿Cómo puede atreverse nadie a pintar al que es Inconcebible e Inefable, después que Moisés fue incapaz de mirarle a la cara? El hecho de que Cristo se hiciera hombre no justifica esta costumbre. Cristo nunca la sancionó cuando se hallaba entre nosotros, y si semejante autorización se concedió alguna vez en la Iglesia, es obra del demonio. La costumbre está prohibida lo mismo en el Antiguo que en el Nuevo Testamento, pues en ambos está escrito: “Adorarás al Señor tu Dios y a El solo servirás.”

b) Carta, al emperador Teodosio I

El precedente panfleto no tuvo el éxito que esperaba. Por eso Epifanio creyó necesario escribir una carta al emperador Teodosio I, donde se queja de sus inútiles esfuerzos por impedir la fabricación de imágenes. La gente se burlaba de él, y aun los mismos obispos compañeros suyos se negaban a escucharle. El autor se introduce a sí mismo como nacido de padres cristianos y **educado en la fe nicena.** No duda que cuenta con el apoyo **del emperador,** quien se ganó gran admiración por el celo con que destruyó los ídolos paganos. Explica cómo Satanás, después que han sido alejados los peligros de las herejías y el paganismo, trata de volver a los cristianos a la idolatría. **El emperador debería reflexionar sobre si conviene a los cristianos tener un Dios pintado.** Es ésta una innovación sorprendente. Ninguno de los Padres o de los obispos anteriores **deshonró prestigio a Cristo teniendo una imagen suya en la iglesia o en una casa privada**. Los pintores nunca vieron el objeto de sus retratos. Los representan según su propia imaginación. Los santos son unas veces jóvenes y otras viejos. Cristo tiene una cabellera, probablemente porque le llamaban "el Nazareno"; **pero Cristo no era "nazareno"**: bebía vino, que los "nazarenos" tenían estrictamente prohibido. San Pedro aparece como un anciano con barba corta; a San Pablo le pintan calvo y con barba larga. Todas estas imágenes son unas falsificaciones. Epifanio sugiere que se retiren. Las cortinas pintadas deberían quitarse de las iglesias y emplearse para el entierro de los pobres. Deberían cubrirse con pintura blanca las pinturas murales. Si no se pudieran destruir los mosaicos, al menos se debería prohibir hacer nuevos. La carta la escribió hacia el año 394 y tiene grandísima importancia para la historia del arte cristiano.

c) El testamento

Aparentemente la carta hizo poca mella en el ánimo del emperador. Así es que Epifanio aprovechó una última oportunidad: dejó su última voluntad o testamento, en el que ordena solemnemente **a su propia comunidad que mantenga**

la tradición como preciada herencia y jamás la abandone; nunca deberían poner imágenes de los santos en sus iglesias y cementerios, **y sí llevar la imagen de Dios en sus corazones**. "Si alguien se atreve, usando como excusa la encarnación, a mirar la divina imagen del Logos Dios pintada con colores terrenos, sea anatema."

Escritos no Auténticos.

1. Physiologus

Entre los escritos espurios atribuidos a Epifanio, el más importante es la recensión griega del *Physiologus* (Επιφανίου εκ των Αριστοτέλους φυσιολόγου των ζωων), el lıxico o manual medieval del simbolismo cristiano de la naturaleza. Consiste en una colección de historias y alegorías maravillosas donde las verdades religiosas están simbolizadas por costumbres y hábitos de animales. Así, por ejemplo, Cristo, Salvador de la humanidad por su crucifixión, está representado por el pelícano, que alimenta a sus polluelos con su propia sangre. El título le viene a la obra de las palabras con que se introduce cada una de las historias: "El *physiologus* (naturalista) dice." Su forma primitiva deriva de Egipto, como lo dan a entender los nombres de los meses, y remonta a la primera mitad del siglo II de nuestra era. La Epístola de Bernabé, Clemente de Alejandría y Orígenes utilizaron este libro. Pero algunas de sus partes son todavía más antiguas. Aunque el título griego menciona el nombre de Aristóteles, éste no tiene nada que ver con él. Usaron su nombre, porque también él escribió sobre animales (Περί ζωων) y se le consideraba como el primer naturalista (φυσιολόγος). En la Edad Media se hicieron algunas adaptaciones Y revisiones del texto original griego y se tradujo al latín, siríaco, etíope, inglés, alemán, francés y a otras muchas lenguas. Fue la fuente principal de muchísimos *Bestiarios.* Su popularidad fue universal y ejerció vasta influencia en la literatura medieval y en

el arte eclesiástico, donde su simbolismo dura hasta nuestros días.

2. Comentario al Cantar de los Cantares

Una versión latina atribuye a Epifanio un comentario al Cantar de los Cantares que en realidad pertenece a su contemporáneo Filón, obispo de Carpasia, en Chipre, como lo prueba el texto abreviado de la obra que editó Giacomelli.

3. Homilías

No son suyos los cinco sermones *In festo palmarum, In sabbato magno, In die resurrectionis Christi, In assumptionem Christi, In laudes* S. *Mariae Deiparae* y los fragmentos que siguen (el segundo, solamente en latín; PC 43,428-508). Lo mismo hay que decir de las citas armenias sobre el Génesis y sobre el Evangelio de San Lucas en un manuscrito de 1750, cuya traducción inglesa publicó Connybeare; de la homilía copta sobre Santa María, editada por Budge, y de la *Vita B. M. V.* latina.

P. Nautin publicó recientemente el texto griego de una homilía *Sobre la Resurrección,* que el *Codex Vaticanus* gr. 1255 atribuye a Epifanio, mientras que *Vade. gr.* 455,2013 y 1636 lo atribuyen a San Juan Crisóstomo. El contenido y el estilo prueban que ninguno de los dos la compuso. Aunque no se conocía el texto original griego, al final de la colección de las obras espurias de Epifanio en Migne (PG 43,505-8) se encuentra una traducción latina. El autor de esta versión es Gerardo Vossius, quien la publicó en Roma el año 1585. Petavio la reprodujo en su *Opera omnia* de Epifanio (París 1922), vol.2 p.310-311, y de aquí pasó a la edición de Migne. Fuera del comienzo y del final, este breve sermón está tomado de la segunda parte de la homilía *De anima et corpore deque passione Domini* de Alejandro de Alejandría (cf. *supra,* p.19).

4. La anáfora de San Epifanía

Entre las anáforas que se conservan de las liturgias etíopes hay una que se atribuye a San Epifanio, editada por S. Euringer a base de dos manuscritos de Berlín. Se usaba el Día del Bautismo (11 ó 6 de enero), en que se conmemoraba el bautismo de Cristo; en el Mes de la Lluvia (junio), en la fiesta de San Epifanio (17 de mayo) y en la Oración del Quinto Día, que es probablemente el Jueves Santo. La anáfora presenta unos rasgos característicos. Por ejemplo, la oración eucarística no va dirigida al Padre, sino al Hijo. Es notable la omisión del *Sanctus*. Supone que la Cena del Señor tuvo lugar "en la casa de su amigo Lázaro," tradición que menciona en el siglo XIII el obispo monofisita Salomón de Bosra, en el Iraq. A las palabras de la institución sigue la epiclesis, pidiendo que descienda el Espíritu Santo.

5. Otros escritos espurios

La obrita sobre los lugares de nacimiento y sepultura de todos los profetas y las leyendas de los profetas, apóstoles y discípulos, que se atribuyen a Epifanio, a Doroteo y a Hipólito, son ciertamente espurias. Las leyendas de los profetas derivan de una fuente judía con varias adiciones cristianas hechas en los siglos III y IV. Las leyendas y listas de apóstoles y discípulos no son anteriores al siglo VIII. El tratado *De numerorum mysteriis* (PG 43,507-18) no es de Epifanio, como tampoco lo es la lista de las iglesias principales y de las sedes patriarcales y metropolitanas (Εκθεσις πρωτοκλησιών πατριαρχών τε και μητροπολιτών), que probablemente pertenece a la época del emperador Heraclio (610-641). El texto griego de esta última obra la editó H. Gelzer y nuevamente F. N. Finck, este último con una versión armenia. Este catálogo es la más antigua *Notitiae episcopatuum* que poseemos.

El *Opusculum S. Epiphanii de divina inhumanatione*, publicado por A. Morcelli en 1828 y que no se encuentra en

Mignes, es una colección de profecías mesiánicas del Antiguo Testamento agrupadas en 102 capítulos. Se desconoce el autor de la compilación.

Diodoro de Tarso.

La escuela exegética de Antioquía produjo en la persona de Diodoro de Tarso a uno de sus mayores sabios y maestros. Muy estimado en vida como columna de la ortodoxia, un siglo después de su muerte fue acusado de herejía y condenado como causante del nestorianismo. Natural de Antioquía, recibió en esta ciudad su educación teológica como alumno de Silvano, más tarde obispo de Tarso (Basilio Magno, *Ep.* 244,3) y de Eusebio de Emesa (Jerónimo, *De vir. ill.* 119), No fueron menores sus éxitos en los estudios clásicos que cursó en Atenas, pues en carta dirigida a Fotino y conservada por Facundo de Hermiana (*Pro defens, trium capit.* 4,2), Juliano el Apóstata afirma que Diodoro había aparejado su malévola lengua en contra de los dioses con la sabiduría misma de Atenas. Sócrates (*Hist. eccl.* 6,3) y Sozomeno (*Hist. eccl.* 8,2) nos informan que, más tarde, estuvo al frente de una comunidad monástica cerca de Antioquía. Como profesor de la famosa escuela defendió contra los paganos y herejes la fe nicena y contó entre sus discípulos a hombres como San Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia. Se sintió herido como nadie por el desafío de Juliano el Apóstata, quien durante su desgraciada campaña persa fijó sus cuarteles en Antioquía desde fines de junio del 362 hasta el 5 de marzo del 363 e hizo todo cuanto pudo para restablecer el culto de los antiguos dioses. Mientras el emperador estaba entregado a la composición de su gran obra *Contra los Galileos,* en la que trabajó “muchas noches” (Libanios, *Or.* 18 n.178), Diodoro se levantó como “una roca fuerte en medio del océano” (Teodoreto, *Hist. eccl.* 4,22) a defender la divinidad de Cristo.

Esto no sirvió más que para encender aún más la ira del emperador, hasta el punto de que Juliano le llama (en la carta que hemos mencionado más arriba), "sacerdote hechicero de los galileos" y "astuto defensor de una religión propia de aldeanos," cuya figura desvaída y semblante pálido, así como su mala salud, son otras tantas pruebas de la ira de los dioses. Afirma que la divinidad de Cristo es una invención de Diodoro y afirma que éste funda la eternidad de Cristo en una leyenda, siendo así que en realidad Cristo murió una muerte ignominiosa. El sucesor de Juliano, Valente, desterró a Diodoro, el año 372, a Armenia, donde entró en relaciones con Basilio Magno (*Ep.* 135). A la muerte del emperador volvió a Antioquía y fue nombrado obispo de Tarso y Cilicia el 378. En calidad de tal tomó parte en el concilio ecuménico segundo de Constantinopla el año 381. En el decreto imperial del 30 de julio del 381 con que confirmó sus decisiones, Teodosio I le llama uno de los árbitros seguros de la ortodoxia (*Cod. Theodos.* XVI 1,3). Debió de morir antes del año 394.

Ya para el año 438 Cirilo de Alejandría, en su obra *Contra Diodorum et Theodorum*, acusó a Diodoro de ser el responsable de la doctrina de Nestorio. Fue esa misma acusación la que condujo a su condena final en un sínodo de Constantinopla el año 499.

Sus Escritos.

La herencia literaria de Diodoro fue muy cuantiosa. Comprendía gran número de obras de exégesis, apologética, dogma, cosmología, astronomía y cronología. El sirio Ebedjesu (muerto el año 1318) habla de sesenta tratados. Desgraciadamente, sólo quedan fragmentos. Ha habido repetidos intentos de reunirlos en colección. El primer intento remonta al jesuita Garnier (+ 1681), quien en su edición de Mario Mercator (reeditada en Migne, PL 48,1146ss.III,8) trató de juntar los restos. Su colección no merece confianza ni es

completa. Lo mismo ha de decirse de la que hizo el propio Mierne (PG 33,1545ss), que intentó ampliar la de Garnier. Recientemente R. Abramowski ha reunido en una nueva edición, con traducción alemana, todos los fragmentos teológicos. La mayor parte nos ha llegado a nosotros en florilegios siro-jacobitas, y unos poquísimos en textos nestorianos. Hay. además, algunas citas armenias y latinas y un corto número en la lengua original griega. Briére y Lebon han incluido traducciones francesa o latina en las ediciones que han hecho. Lo exiguo del número de fragmentos conservados se debe a que sus enemigos destruyeron completamente sus escritos.

1. Comentarios bíblicos

En su exéresis, Diodoro sigue fielmente el método histórico y gramatical, y se opone tenazmente a la interpretación alegórica propia de la escuela alejandrina. No trata de buscar en el texto un sentido oculto, sino el sentido que le dio el escritor inspirado. Suidas (*Lex.* I,I,1379) informa que Teodoro el Lector conocía comentarios suyos a todos los libros del Antiguo Testamento, a los cuatro Evangelios, a los Hechos y a la primera de Juan. Ni siquiera esta lista parece completa: Staab ha descubierto fragmentos de considerable extensión de una obra sobre la Epístola a los Romanos en el *Cod. Val.* 762, *Monac.* 412 y *Pantokrat.* 28; San Jerónimo menciona (*Ep.* 48,3) un comentario a la primera a los Corintios y (*Ep.* 119,4) a la primera a los Tesalonicenses, del cual copia un pasaje de considerable extensión. Habla (De *vir. ill.* 119) “de comentarios que existen de Diodoro al Apóstol y a muchos otros.” Gran parte de las citas del comentario a los salmos 51-74 de Migne PG 33 en realidad pertenecen a Dídimo de Alejandría, tal como lo ha probado Mariés. Este mismo autor opinaba que el tratado *Sobre los Salmos* que se conserva bajo el nombre de Atanasio III, obispo de Nicea, era obra de Diodoro, y, apoyándose en esta

identificación, declaraba que Diodoro fue mucho más ortodoxo de lo que dan a entender los fragmentos dogmáticos. Sin embargo, Jugie, Devreesse y Richard han levantado serias objeciones contra la conclusión de Mariés. De todos modos, el comentario sigue sin publicarse. En la *catena* del Octateuco se han descubierto cierto número de pasajes tomados de los comentarios de Diodoro.

En su lista de escritos exegéticos, Suidas menciona un tratado *Sobre la diferencia entre teoría y alegoría.* La obra ha perdido totalmente, pero el título da a entender que en ella Diodoro explanaba sus principios hermenéuticos.

2. Tratados dogmáticos, polémicos y apologéticos.

Sus obras apologéticas y polémicas comprenden opúsculos contra los paganos, contra los judíos y contra los herejes. Según Heracliano, obispo de Calcedonia, a quien cita Focio (*Bibl. Cod.* 85), escribió veinticinco libros *Contra los maniqueos;* en los primeros siete libros refutaba la obra del discípulo de Mani Addas, llamado *Modion* ("Celemín," de Mc 4,21), mientras que "en los restantes libros explicaba y aclaraba el significado de ciertos pasajes de las Escrituras que los maniqueos acostumbraban apropiarse en apoyo de sus propios puntos de vista." Un florilegio siríaco nos ha conservado treinta y tres citas de la obra de Diodoro *Contra los sinusiastas,* algunas de ellas falsificadas por los apolinaristas. Las publicó primeramente P. de Lagarde en 1858, y M. Briére ha vuelto a sacar una nueva edición. Teodoreto (*Haer. fab. comp.* 2,11) menciona unos tratados "contra Fotino, Malquión, Sabelio y Marcelo de Ancira." La lista de Suidas ofrece los siguientes títulos: *De eo, quod sit unus Deus in Trinitate; Contra Melchisedecitas; Contra Iudaeos; De resurrectione mortuorum; De anima, contra diversas de ea haereticorum opiniones; Ad Gratianum capita; De providentia; Contra Platonem, de Deo et diis; De natura et materia, in quo opere tractatur de eo quod*

iustum est; De Deo et falsa Graecorum materia; Naturas invisibiles non ex elementis, sed una cum elementis ex nihilo factas esse, ad Euphronium philosophum, per interrogationem et responsionem; De eo quomodo opifex quidem sempiternus sit, opera vero eius non semper exstent; Quomodo velle et nolle sit in Deo aeterno; Contra Porphyrium, de animalibus et sacrificiis· Finalmente, Focio (*Bibl. Cod.* 102) llama la atención sobre la obra de Diodoro *Acerca del Espirita Santo,* "donde aparece ya afectado por la mancha de la herejía nestoriana." De todas estas obras no queda nada.

Harnack y Fetisov atribuyeron a Diodoro los cuatro tratados pseudojustinianeos *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos, Quaestiones Christianorum ad gentiles, Quaestiones gentilium ad Christianos, Confutatio dogmatum Aristotelis.* Su opinión no ha encontrado la aprobación de los estudiosos. Las *Quaestiones et responsiones ad ortliodoxos* son obra de Teodoreto de Ciro (cf. *infra*, p.573).

3. Obras sobre astronomía y cronología.

Diodoro debió de ser toda una autoridad en astronomía. Suidas nos ha conservado los siguientes títulos: *Contra astrónomos et astrólogos et fatum; De sphaera et septem zonis et contrario astrorum motu; De Hipparchi sphaera; Contra Aristotelem, de corpore caelesti; Quomodo sol sit calidus, contra eos qui caelum animal esse dicunt.* De todas estas obras, la primera, *Contra los astrónomos y astrólogos y contra el destino,* es la única de la cual conocemos más que el título, gracias a la detallada descripción de Focio (*Bibl. Cod.* 223), que cita extensos pasajes de la misma. Comprendía ocho libros **y defendía la fe en Dios y en la Providencia divina contra la creencia en el destino y en el poder ilimitado de las estrellas**. Discutía el origen del mal y refutaba en particular a Bardesanes y a sus secuaces.

Entre las obras exegéticas, Suidas menciona un *Chronicon* que Diodoro escribió contra Eusebio de Cesarea. Como este título aparece en la lista de los comentarios bíblicos, es de suponer que se ocupara de cuestiones cronológicas de la Sagrada Escritura.

Teodoro de Mopsuestia.

Teodoro, discípulo de Diodoro, nació en Antioquía, igual que su maestro. Estudió retórica y literatura con el famoso sofista Libanios (cf. *supra*, p.233), en cuyas aulas entabló con San Juan Crisóstomo una amistad que había de durar toda la vida. Antes de cumplir los veinte años entró en un monasterio cerca de Antioquía, inducido por el ejemplo y el consejo de su amigo. Pero su fervor se enfrió muy pronto y abandonó el claustro para hacerse abogado y contraer matrimonio. Dos elocuentes cartas del Crisóstomo *ad Theodorum lapsum* (PG 47, 277-316) consiguieron disuadirle de esta mudanza, y Teodoro volvió a la vida monástica. Hacia el año 383 fue ordenado sacerdote por Flaviano, obispo de Antioquía, y el 392 fue consagrado obispo de Mopsuestia, en Cilicia. Murió el 428, después de haber alcanzado gran prestigio por su saber y su ortodoxia. Compartió la suerte de su maestro Diodoro de Tarso: aunque muy estimado por sus contemporáneos, fue condenado como hereje ciento veinticinco años después de su muerte.

Sus Escritos.

Teodoro es el representante más típico de la escuela exegética de Antioquía y, con mucho, su autor más famoso. La iglesia nestoriana lo venera como “al gran intérprete de las Escrituras,” inferior a ningún otro. Compuso comentarios a casi todos los libros de la Biblia, que son notables por la libertad y el espíritu crítico con que investida las cuestiones de paternidad y

fecha y por su método filológico e histórico, de gran vigor científico. Fue el primero en aplicar la crítica literaria a la solución de los problemas de texto. Compuso además gran número de tratados de dogma y controversia, que prueban su vivo interés por todas las cuestiones teológicas de su tiempo su juicio independiente. Sus obras, tratadas como obras de li hereje, se han perdido en gran parte; pero las versiones orientales descubiertas en los últimos veinticinco años han ido poniendo algunas de ellas a disposición de la investigación moderna; arrojan una luz enteramente nueva sobre su teología. La edición de Migne (PG 66) sólo contiene los fragmentos griegos y latinos que se pudieron recoger hasta mediados del siglo XIX, siendo muchos de ellos espurios. Las listas más completas de los títulos de los escritos de Teodoro son las del nestoriano Ebedjesu, de principios del siglo XIV (en J. S. assemani, *Bibl. or. Clem.-Vat.* III, I,30ss), y la de la Crónica de Seert (PO 5,289ss), de la primera mitad del siglo XIII.

1. Comentarios bíblicos sobre el Antiguo Testamento

a) Sobre el Génesis

Ebedjesu afirma que Teodoro *Commentarium in librum Geneseos tribus edidit tomis ad magnum Alphaeum summa elaboratum methodo et speculalione*, mientras que la Crónica de Seert habla de un comentario sobre el Pentateuco en tres libros. Focio (*Bibl. cod.* 38) parece no conocer más que una interpretación del Génesis. En su descripción, que es muy parcial, afirma:

Se leyó la obra de Teodoro de Antioquía titulada *Comentario sobre el Génesis* (la historia de la creación); su primer libro se compone de siete volúmenes. El estilo ni es brillante ni muy claro. El autor evita, todo cuanto puede, el uso de la alegoría, preocupándose únicamente de la interpretación según la historia. Se repite muchísimo y produce una impresión desagradable y extraña en el lector. Aunque fue anterior a

Nestorio, habla ya de sus doctrinas. Este es el Mopsuesteno a quien Juan Philoponus en muchas ocasiones (como lo dice él misino) le pidió seriamente cuentas acerca de su método de interpretación en la obra sobre la creación.

Por fortuna, para el conocimiento de esta obra ya no dependemos únicamente de los fragmentos de la *Catena Nicephori* que hallamos en Migne. Se han encontrado nuevas partes del texto en las *catenae* manuscritas publicadas por Devreesse, en citas de Juan Philoponus y de Procopio de Gaza y en un fragmento siríaco que nos ha conservado el final del primer capítulo de la introducción con unas consideraciones de tipo general sobre el *Hexaemeron.* Así es que estamos ahora en posesión de la interpretación de Teodoro a los capítulos 1-3 del Génesis, que cubre la creación, la organización de las criaturas, los poderes invisibles, día y noche y primer día, plantas y animales, la creación del hombre como imagen de Dios, el resto del séptimo día, paraíso y árbol del conocimiento, la creación de Eva, la caída y la expulsión del paraíso.

Aunque Ebedjesu no menciona comentarios sobre otros libros del Octateuco, las *catenae* han conservado como una media docena de fragmentos que parecen indicar que el *Comentario sobre el Génesis* no era el único. Tres pasajes contienen la explicación de Éxodo 25,8-20.23-9 y 30-8. Revisten particular importancia para estudiar los principios y métodos exegéticos de Teodoro. Los demás se refieren a la interpretación de Josué 7, 4-5 y Jueces 13,25 y 15,17.

b) Comentario sobre los Salmos

El *Comentario sobre los Salmos* fue la primera obra de Teodoro; lo escribió cuando apenas tenía veinte años, y más tarde lamentaría sus defectos en su tratado *Contra allegoricos,* del que no se conserva más que ese pasaje (facundo, *Pro defensione trium capit.* 3,6: PL 67,602). Según Ebedjesu, comprendía cinco volúmenes: *Davidem quinque tomis exposuit ad Cerdonem fratremque eius.* De los fragmentos editados en

PG 66,648-696, Devreesse rechaza como espurios la mitad poco más o menos. Con todo, ahora tenemos a nuestra disposición la mayor parte de esta obra. Mientras del texto original griego sólo quedan unos fragmentos reducidos que se refieren a los salmos 1-31, Devreesse ha logrado de las *catenae* manuscritas el texto casi completo del comentario a los salmos 32-80. Por añadidura, una versión latina antigua, que encontró en el *Cod.. Ambros. C* 301 *inf.* y en el *Cod. Univers. Taurin.* F IV 1,5-6 (ambos del siglo VIII), le permitió reconstruir el comentario completo a los salmos 1-16,11 y grandes secciones del comentario a los salmos 16,12 - 40,13.

Teodoro es el primer exégeta que insiste en que los salmos se han de leer sobre un fondo histórico. Reconoce a David la paternidad de todos los salmos, pero al mismo tiempo estaba convencido de que el contexto y el ambiente de muchos salmos **no se ajustan en manera alguna a David.** La solución que él da a este problema es que los salmos que reflejan una época distinta fueron escritos por David, pero en calidad de profeta que revela el futuro estado de Israel. Según esto, clasifica los salmos cronológicamente desde David hasta los Macabeos. Sostiene que el horizonte profético de David no alcanzaba más allá de los Macabeos, y que, por consiguiente, no hay ningún pasaje directamente mesiánico en los Salmos. El uso mesiánico que de ellos hace el Nuevo Testamento lo justifica él como una acomodación. Sin embargo, reconoce cuatro excepciones: Ps 2; 8; 44; 109. Aun cuando ni siquiera estos salmos los considera propiamente mesiánicos en el sentido de referirse al futuro preparado para el pueblo escogido, los interpreta como textos que describen la Encarnación y la Iglesia. **Rechaza las interpretaciones mesiánicas propuestas por la escuela alegórica de Alejandría, que son una violación del sano principio que él mantiene**, a saber: que cada salmo hay que tratarlo como un **todo literario y que no** se puede divorciar un versículo de su contexto. Se niega a admitir ningún cambio

de persona, tiempo o situación dentro de un mismo salmo. Así, por ejemplo, si un salmo se refiere al futuro, todo él se refiere al futuro. Los títulos de los salmos los considera adiciones posteriores. En suma, su comentario viene a corroborar las opiniones más moderadas que se han formulado acerca de Teodoro de Mopsuestia como intérprete de la Sagrada Escritura: que, sin rechazar la interpretación mística ni negar la existencia de la tipología en la Escritura, la utilizó mucho menos que los teólogos alejandrinos **y aún menos que San Juan Crisóstomo**.

c) Comentario sobre los doce profetas menores

De la abundante producción literaria de Teodoro es este tratado exegético el único que se conserva completo en su original griego, sin duda porque casi no encierra nada que tenga significación cristológica. Con toda probabilidad lo compuso inmediatamente después del *Comentario sobre los Salmos.* Lo mencionan Ebedjesu y la Crónica de Seert. El manuscrito más importante es el *Cod. Vade. gr.* 2204 s.X, siendo meras copias de éste los demás manuscritos, a saber: *Cod. Vade. gr.* 618 s.XVI, *Cod. Vindob. suppl. gr.* 10 s. XV, *Cod. Vindob. theol. gr.* 55 s.XVI y *Cod. Vallic. gr.* 29 s.XVI. Sachau publicó algunos fragmentos siríacos. Aunque Teodoro admitía más fácilmente la existencia de pasajes directamente mesiánicos en los profetas, sin embargo, muchos de los textos que generalmente, aun hoy día, se consideran como mesiánicos, él los refiere a la restauración del estado judío o a las victorias de los Macabeos.

Nada queda de su comentario a Samuel, que completó Elisa de Nisibis. Las actas del quinto concilio ecuménico copian algunos pasajes de sus dos libros sobre Job, que compuso después del año 412 y dedicó a Cirilo de Alejandría. Lina versión siríaca de su *Comentario sobre el Eclesiastés,* descubierta por H. v. Soden en Damasco antes de la primera guerra mundial (SAB [19031 825), desapareció nuevamente. Quedan dos fragmentos de su comentario sobre los cuatro profetas mayores, que menciona Ebedjesu: *Isaiam quoque et*

Ezechielem et Ieremiam et Danielem singulis tomis commentatus est. En la *Catena* de Nicolás Muzalon se conservan pasajes que se refieren a Isaías 10,22-3.

Las actas del quinto concilio (553) copian un pasaje de una de las cartas de Teodoro (Mansi, 9,225-7), que da a entender que consideraba el Cantar de los Cantares como la réplica de Salomón a los que se oponían a su matrimonio con la princesa egipcia, y se negaba a atribuirle ningún significado alegórico. Con todo, de este pasaje no se deduce en rigor que escribiera un comentario sobre el Cantar. Ningún catalogo de sus títulos menciona tal libro ni de él existe ningún fragmento.

2. Comentarios sobre el Nuevo Testamento

a) Comentario sobre el Evangelio de San Juan

El descubrimiento más notable de las obras de Teodoro sobre el Nuevo Testamento es el de su comentario **al Evangelio de San Juan**. Ha llegado hasta nosotros en una versión siríaca completa que publicó Vosté el año 1940 junto con una traducción latina. Existían además los fragmentos griegos que recogió Migne de las *catenae* de Cordier, Cramer y Mai. Sin embargo, Devreesse ha demostrado que de estos fragmentos hay que rechazar una tercera parte como espuria. Cotejando con el texto siríaco, él mismo ha recobrado de cinco familias de *catenae* manuscritas los fragmentos griegos que se conservan del comentario de Teodoro y que habían sido atribuidos erróneamente a otros autores. Ocupan 144 páginas impresas de apretado texto.

Según Ebedjesu, Teodoro escribió también comentarios sobre San Mateo y San Lucas. Del primero poseemos numerosos fragmentos. El mismo autor menciona una obra sobre los Hechos: *Actus apostolorum uno commentatus est tomo.* En las actas del quinto concilio encontramos una breve cita que trata de Act 2,38. Dobschütz pretendió haber hallado el prólogo de este comentario en el *Cod. Neapol. bibl. nal.* II A a 7

s.XII, que publicó con su traducción inglesa. Pero Devreesse rechaza su autenticidad, basándose en razones internas.

b) Comentario sobre las diez epístolas *menores de San Pablo*

El comentario de Teodoro a los Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, Tito y Filemón se conserva en una traducción latina completa del siglo V bajo el nombre de Ambrosio. La descubrió y publicó H. B. Swete de dos manuscritos de los siglos IX y X junto con los fragmentos griegos que se encuentran en el *Cod. Coisl.* 204.

c) Comentarios sobre las cuatro epístolas mayores de San Pablo

La lista de Ebedjesu incluye comentarios a las catorce epístolas de San Pablo. Efectivamente, existen fragmentos de todos ellos, algunos de ellos bastante extensos. K. Staab completó en 1933 la obra de Swete recolectando en las *catenae* griegas los pasajes referentes a las epístolas mayores: Romanos, 1 y 2 Corintios y Hebreos. Utilizó como fuentes los *Cod. Val.* 762, *Monac.* 412, *Coisl.* 204, *Vindob. theol.* 166, con once fragmentos sobre Romanos, y *Pantokrat.* 28, con material excepcionalmente rico relativo a las cuatro epístolas.

3. Obras sobre liturgia, disciplina y teología

A continuación de los tratados exegéticos, Ebedjesu menciona los siguientes escritos: *Exstat etiam eius liber de sacramentis et qui de fide inscribitur. Ac tomus unus de sacerdotio. Duo vero de Spiritu Sancto. Tomus unus de incarnatione. Duo adversus Eunomium. Ac duo alii contra asserentes peccatum in natura insitum esse. Dúo adversus magiam. Unus ad monachos. Unus de obscura locutione. Et unus de perfectione operum. Quinque praeterea tomos composuit adversus allegoricos. Et unum pro Basilio. Unum de assumente et assumpto. Item librum margaritarum in quo epistolae eius collectae sunt. Demum semonem de legislatione.*

a) Homilías catequéticas

El impulso inicial al marcado interés que se ha despertado en torno a los escritos y doctrina de Teodoro de Mopsuestia se lo dieron en 1932 el descubrimiento y la publicación con traducción inglesa, hechos por Mingana, de un texto siríaco de las *Homilías catequéticas* de Teodoro. Estos sermones se identifican con las dos obras *De sacramentis y De fide* que menciona Ebedjesu al frente de los tratados no exegéticos. La Crónica de Seert se refiere a ellos con las siguientes palabras: "Nos ha dejado además una explicación del Símbolo de los 318 [Padres] y de la Misa." Hasta ahora sólo se conocían fragmentos aislados. Ahora por vez primera disponemos del texto completo de una obra en la que Teodoro presentaba la fe de la Iglesia a sus catecúmenos. Las dieciséis catequesis se dividen en dos partes: las diez primeras tratan de los artículos de la fe tal como se presentaban en el Credo niceno, mientras que las seis restantes explican el Padrenuestro (11), la liturgia del bautismo (12-4) y la Eucaristía (15-6). Las primeras están destinadas a los catecúmenos como preparación para el sacramento de la iniciación; las últimas —catequesis mistagógicas —, a los neófitos a lo largo de la semana que seguía al bautismo. Así, pues, toda la serie de instrucciones guarda un paralelismo exacto con las conferencias prebautismales y postbautismales de Cirilo de Jerusalén (cf. *supra.* p.379). Teodoro las pronunció probablemente en Antioquía entre los años 388 y 392, siendo aún presbítero, aunque Lietzmann cree que pertenecen a la época en que ocupaba la sede episcopal de Mopsuestia, por consiguiente a los años 392-428. Parece que se tradujeron al siríaco poco después de su muerte. Sin embargo, el manuscrito, *Cod. Mingana Syr*. 561, no es anterior al siglo XVII y se encuentra en la colección Mingana de la Biblioteca del Selly Oak College, Birmingham.

Estas *Homilías catequéticas* tienen grandísimo valor para comprender la doctrina de Teodoro en su triple relación al

dogma, a la moral y al culto. Las diez primeras explican el Credo, una variante de la fórmula constantinopolitana, que según el autor, se recitaba "antes de nuestro bautismo." La homilía sobre el Padrenuestro (11) recalca la importancia de las buenas obras: "La oración no consiste tanto en palabras como en las buenas obras, el amor y el celo por el deber... Si te interesa la oración, sábete que no se hace con palabras, sino con la elección de una vida virtuosa y con el amor de Dios y con la diligencia en el deber de cada uno. Si eres celoso en estas cosas, estarás orando toda tu vida." Teodoro refiere el "pan de cada día" al alimento necesario para el sustento del cuerpo humano, difiriendo en esto de Orígenes (cf. vol.1 p.368) y Cirilo de Jerusalén. Los sermones 12-14 dan una descripción detallada de la preparación al bautismo: la inscripción de los candidatos, las diversas formas de exorcismo, la bendición del agua bautismal y la liturgia del sacramento de la iniciación. Las dos instrucciones sobre la Eucaristía (15-6) ofrecen una explicación de la liturgia, que es la liturgia antioquena del siglo IV. Encontramos en ella una descripción precisa casi completa de las funciones litúrgicas. El comentario de as ceremonias sirve de marco para exponer la doctrina de la Eucaristía y de la presencia real. A modo de introducción, Teodoro trata brevemente de la Eucaristía como alimento espiritual y como sacrificio. Después de haber comentado la liturgia, concluye con una instrucción sobre las disposiciones de alma necesarias para la sagrada comunión y agrega unas breves palabras sobre la confesión auricular.

b) De Incarnatione

Ninguna obra de Teodoro ha sido citada más veces que *Sobre la Encarnación.* No era solamente la obra más importante entre las suyas, sino también entre todas las que salieron de la escuela de Antioquía. Addai Scher descubrió en Seert, el año 1905, el texto íntegro en una versión siríaca. Por desgracia, este manuscrito desapareció durante la primera guerra mundial, antes

de que se publicara. No quedan más que algunos fragmentos latinos, griegos y siríacos; en su mayoría son citas conservadas por amigos y enemigos de Teodoro. Entre estos últimos merece especial mención Leoncio de Bizancio, cuyo tratado *Contra Nestorianos et Eutychianos* contiene veintinueve citas. Está aún por hacerse un estudio crítico de los fragmentos publicados en PC 66. Comenzaron a hacer este trabajo M. Richard y R. Devreesse, demostrando la existencia de notables interpolaciones.

Este tratado lo compuso Teodoro antes de ser obispo de Mopsuestia. Iba dirigido contra Arrio, Eunomio y Apolinar de Laodicea. Genadio (*De vir. ill.* 12) nos da la siguiente información:

Teodoro, presbítero de la iglesia de Antioquía, investigador cauto y hábil de lengua, escribió contra los apolinaristas y contra los anomeos quince libros *Sobre la Encarnación del Señor*, que comprenden hasta quince mil versos. Prueba allí, con los argumentos más claros y con testimonios de las Escrituras, que el Señor Jesús poseía la plenitud de la humanidad de la misma manera que poseía la plenitud de la divinidad. Enseña también que el hombre se compone de dos substancias solas, es decir, de alma y cuerpo, y que el sentido y el espíritu no son una substancia distinta, sino facultades innatas del alma, por medio de las cuales respira, es racional y hace que el cuerpo sea capaz de sentir. Además, el libro XIV de esta obra trata propiamente de la naturaleza increada única incorpórea y dominadora, de la Santa Trinidad, y de la racionalidad de las criaturas, que explica con sentido **apoyándose en las Sagradas Escrituras**. En el volumen XV confirmó y corroboró todo el contenido de su obra **citando las tradiciones de los Padres**.

c) Disputatio cum Macedonianis

Este tratado ha llegado a nosotros en una versión siríaca aue se conserva en el *Cod. Mus. Brit. or.* 6714. Se trata

evidentemente de unas notas o de un resumen posterior de una discusión real en la cual Teodoro defendió en Anazarbos, el año 392, la divinidad del Espíritu Santo contra los macedonianos. Probablemente hay que identificarlo con el opúsculo *Sobre el Espíritu Santo* que mencionan Ebedjesu y la Crónica de Seert. El primero habla de dos libros; el segundo, de uno. La obra la dedicó a Patrófilo, según nos informa Severo de Antioquía (*Contra Grammaticum* 3,26). Era aquél, al parecer, obispo de Aegae y corresponsal de San Basilio (*Ep.* 280).

d) Tres obras ascéticas

Los tres opúsculos *De sacerdotio, Ad monachos* y *De perfectione regiminis* trataban de dirección espiritual. Los tres aparecen en las listas de Ebedjesu y de la Crónica de Seert, aunque el título de la tercera obra sea ligeramente distinto. El primero la llama *Sobre la perfección de las obras,* y la segunda, *Sobre la dirección perfecta.* Mingana publicó algunos fragmentos del *De sacerdotio* y del *De perfectione. Ad monachos* parece totalmente perdido.

e) Contra Eunomium

A la refutación que Teodoro hizo de Eunomio, Focio (*Bibl. cod* 4) se refiere con las siguientes palabras: "Se leyeron los veinticinco libros de Teodoro de Antioquía contra Eunomio en defensa de Basilio. Su estilo es un tanto oscuro, pero la obra está llena de ideas y de argumentos válidos y contiene gran riqueza de pruebas extraídas de las Escrituras. Los argumentos de Eunomio los refuta casi palabra por palabra y prueba ampliamente que ignoraba grandemente los conocimientos externos y aún más nuestra religión. Según creo, este Teodoro era el mismo que fue obispo de Mopsuestia." De este pasaje se dedujo que los dos títulos que menciona Ebedjesu, *Duo adversus Eunomium* y *Unum pro Basilio,* se refieren a la misma obra. Pero a juicio de Devreesse no es éste el caso. Las dos obras contra Eunomio las escribió probablemente hacia 380-381, como un complemento a la refutación del mismo hereje

hecha por Gregorio de Nisa (cf. *supra*, p.270). Todo lo que queda de ellas es un corto fragmento en Facundo (754C), que trata de la expectación del Mesías por parte de los judíos. La defensa de Basilio contra Eunomio la compuso unos años después de la muerte de Basilio y se ha perdido totalmente.

f) De assumente et assumpto

Este título que registra Ebedjesu se refiere probablemente a la obra contra Apolinar, que Facundo llama *De Apollinario et eius haeresi* y de la cual tradujo el comienzo. La Crónica de Seert afirma explícitamente que Teodoro escribió una refutación de Apolinar. Comprendía, por lo menos, cuatro libros. Quedan diecisiete fragmentos que se han conservado en Justiniano, en Leoncio, en el *Constitutum* de Vigilio, en las actas del quinto concilio (553) y en Facundo. La compuso Teodoro entre los años 415 y 418 como respuesta a los apolinaristas y sinusiastas, que habían interpolado su *De incarnatione.*

g) Adversus defensores peccati originalis

Lo mismo Ebedjesu que la Crónica de Seert atestiguan que Teodoro refutó "a los que mantenían que el pecado es parte de nuestra naturaleza." Focio (*Bibl. cod.* 177) nos da una descripción detallada de esta obra y habla de cinco libros, mientras que Ebedjesu menciona solamente dos. La *Collectio Palatina* nos ha conservado varias citas de un tratado que escribió Teodoro contra la defensa hecha por San Agustín del pecado original en la controversia pelagiana.

h) Adversus magiam

La Crónica de Seert habla de un libro contra la magia; Ebedjesu, de dos, y Focio, de tres. Este último suministra más información sobre su título exacto y sobre su contenido, que iba dirigido contra el zoroastrianismo: "Se leyó el opúsculo de Teodoro *Sobre la magia persa y en qué difiere de la religión,* en tres libros. Los dedica a Mastubio, obispo sufragáneo. venido de Armenia. En el primer libro se explica la execrable doctrina de los persas, introducida por Zarades [Zoroastro] acerca de

Zuruam [Zervan], de quien dice que es el origen de todas las cosas y a quien llama Fortuna, y cómo éste, habiendo ofrecido una libación para engendrar a Hormisdas, engendró a Hormisdas y a Satanás. Acerca de la mezcla de sangre que hicieron ellos. Habiendo expuesto con palabras claras la impía y vergonzosísima doctrina, la refuta en el libro primero. En los otros dos libros trata de la fe cristiana, empezando por la creación del mundo y llegando también rápidamente a la gracia. Se cree que éste es Teodoro de Mopsuestia, pues menciona con aprobación la herejía de Nestorio, especialmente en el libro tercero. También habla tontamente de la restitución de los pecadores a su estado primitivo" (*Bibl. cod.* 81). Nada de esta obra.

i) Liber margaritarum

Este *Libro de perlas*, según los dos catálogos, era simplemente la colección de sus cartas. Facundo (599BC) nos ha conservado un fragmento de la segunda carta que dirigió a Artemio, presbítero de Alejandría. En la *Doctrina Patrum* (ed. Diekamp, p.305-6) se encuentran tres citas de una carta a Domnus. No se conserva nada más.

k) Adversus allegoricos

El único fragmento que nos ha conservado Facundo (*Pro def.* 3,6) da a entender que los cinco volúmenes de su *Contra los alegoristas* iban dirigidos contra Orígenes. No queda nada de su libro *Sobre el lenguaje oscuro* (*De obscura locutione)*, que, al parecer, era una explicación de pasajes difíciles de la Escritura. Tampoco queda nada del tratado *Sobre la legislación* (*De legislatione).*

Aspectos de su Teología.

Los fragmentos, relativamente extensos, de la producción literaria de Teodoro recuperados en los últimos años han provocado un aumento de interés por su doctrina y han llevado a examinar nuevamente las razones que movieron al

concilio ecuménico quinto de Constantinopla a condenarle el 553. El mismo año de 428, en que Teodoro moría en paz y comunión con la Iglesia, ascendía a la cátedra episcopal de Constantinopla su discípulo Nestorio, con cuya caída estaría ligada la suerte de aquél. La oposición contra Teodoro, cuya ortodoxia nadie puso en duda durante su vida, empezó poco después del concilio de Efeso (431) por obra de Rábula de Edesa, cuyo ataque obligó a hacer la primera colección de extractos de los escritos de Teodoro, los llamados *Capitula*, presentada a Proclo de Constantinopla por los monjes armenios. Las cartas 67.69.71.73 y 74 de Cirilo de Alejandría contienen durísimas condenaciones de Teodoro, **acusándole de nestorianismo**. Así, por ejemplo, en la *Ep.* 69 *ad Acacium* dice: "Fingiendo detestar la doctrina de Nestorio, la aplauden nuevamente de otro modo, admirando la doctrina de Teodoro a pesar de hallarse inficionada con una impiedad igual o aún mucho peor. Pues Teodoro no fue discípulo de Nestorio, sino viceversa. Los dos hablan como por la misma boca y escupen de su corazón el mismo veneno de herejía." Con esta ocasión recuerda que él mismo había entresacado unas frases de los escritos de Teodoro y Diodoro, y las había refutado. Debe de referirse aquí a su *Contra Diodorum et Theodorum,* del que solamente quedan unos fragmentos, conservados en su mayor parte en las actas del quinto concilio ecuménico y en los escritos de Severo de Antioquía. M. Richard y R. Devreesse han demostrado que el quinto concilio basó su condenación en extractos de las obras de Teodoro tomados de un florilegio hostil y falsificado. Allí donde es dable cotejar y controlar los extractos con los textos recientemente descubiertos, se ve que acusan omisiones, interpolaciones, truncamientos o alteraciones en casi todos los casos; ello es más que suficiente para dudar de la fidelidad de los demás extractos. Por este camino, Richard, Devreesse y otros han llegado a la conclusión de que se debe renunciar a toda tentativa de utilizarlos para establecer el

pensamiento genuino de Teodoro. Para llegar a un juicio verdadero sobre su posición doctrinal habría que rechazarlos y recurrir únicamente a fuentes "amigas," y en particular a las versiones siríacas auténticas. Sullivan ha puesto en tela de juicio este veredicto radical, concluyendo que tampoco parece garantizada la absoluta confianza en la exactitud literal de las versiones siríacas.

1. Cristología

Es la cristología de Teodoro la que sigue manteniendo divididos a los especialistas y la que tuvo la culpa de que se le acusara de ser el padre del nestorianismo. Esta acusación se funda principalmente en los extensos fragmentos del *De Incarnatione,* que reunió Leoncio de Bizancio y presentó al quinto concilio, y en otros fragmentos, menos extensos, del *Contra Apollinarem* (MANSI, 9,203-229; PC 66,969-1002). Así, por ejemplo, Bardenhewer llegó a la conclusión siguiente: "Al presente sólo poseemos fragmentos aislados de estas obras, pero suficientes, sin embargo, para certificar que Teodoro fue un Nestorio antes de Nestorio. Igual que Diodoro, enseñó que en Cristo hubo dos personas. La naturaleza divina es una persona, y la naturaleza humana es otra persona. La unidad de las dos naturalezas consiste en la comunidad de pensamiento y de voluntad. El cristiano adora a un solo Señor, porque el hombre que se unió al Logos con una unión moral fue elevado a una dignidad divina en premio a su perseverancia" (*Patrology,* ed. inglesa, p.321). Al parecer, este juicio hay que modificarlo a la luz de las homilías que se han descubierto recientemente. La homilía octava enseña, sin dejar lugar a duda, la unidad de las dos naturalezas en una sola persona:

No fue sólo Dios ni sólo hombre, sino que es, en verdad, por naturaleza, "en los dos," Dios y también hombre. Es Dios Verbo el que asumió, pero es nombre el que fue asumido. Y el que es forma de Dios asumió la de esclavo, y la forma de

esclavo no es la forma de Dios. En la forma de Dios es el que por naturaleza es Dios, el que asumió la forma de esclavo; pero la forma de esclavo es el que por naturaleza es hombre, que fue asumido por nuestra salvación.

Por consiguiente, el que asumió no era el mismo que fue asumido, ni el que fue asumido era el mismo que asumió, sino que el que asumió es Dios, mientras que el asumido es hombre. Y el que asumió es por naturaleza lo mismo que Dios Padre, porque es Dios con Dios, y es lo que es Aquel con quien El estaba. Mas el que fue asumido es por naturaleza lo mismo que eran David y Abrahán, cuyo hijo y de cuya descendencia es. Por eso es a la vez Señor e hijo de David: hijo de David por razón de la naturaleza, pero Señor por razón de la dignidad que tuvo; pero fue más elevado que David, su padre, por razón de la naturaleza que lo asumió (*Hom. cat.* 8,1).

Pero esta distinción clara entre las dos naturalezas no da como resultado dos personas o *prosopa:*

En la brevedad del símbolo, nuestros bienaventurados Padres [de Nicea]... siguieron los Libros Sagrados que hablan de distinta manera de las naturalezas, enseñando una sola persona (πρόσωπον) a causa de la estrecha unión que tuvo lugar, para que no se creyera que dividen la perfecta asociación que tuvo el que fue asumido con el que asumió... Porque si se destruyera esta unión, lo que fue asumido no parecería otra cosa que un simple hombre como nosotros (*Hom. cat.* 6,3).

Esta unión no se quebrantó nunca, como lo afirma Teodoro en otro pasaje de la homilía octava:

De esta manera los santos Libros nos enseñan la diferencia de las dos naturalezas, y así tenemos que aprender necesariamente quién es el que asumió y quién es el que fue asumido, y que el que asumió es la naturaleza divina, que hizo por nosotros todas las cosas; mientras que el otro es la naturaleza humana, que fue asumida por nosotros por aquel que es la causa de todo y está en una conjunción inefable y

eternamente indisoluble... Las Escrituras divinas nos enseñan también esta unión cuando nos comunican el conocimiento de cada una de estas naturalezas; pero también cuando dicen de una sola lo que conviene a cada una de ellas comprendemos qué unión más maravillosa y sublime se ha realizado (*Hom. cat.* 8,10).

Es preciso que tengamos en cuenta esta unión indisoluble; que esta forma de esclavo jamás, en ningún instante, se puede separar de la naturaleza divina que de ella se ha revestido. No es ciertamente la distinción de las naturalezas la que destruye la estrecha unión, ni es esta unión estrecha la que destruye la distinción de naturalezas, sino que estas mismas naturalezas distintas permanecen en su respectiva existencia, y su unión permanece necesariamente porque el que fue asumido está asociado en honor y gloria a aquel que asumió, porque para eso quiso asumirlo Dios.

En efecto, aun cuando digamos dos naturalezas, no por eso nos vemos obligados a decir dos Señores o dos Hijos; esto sería de una candidez superlativa. Todos aquellos que bajo un aspecto son dos y bajo otro aspecto son uno, la unión que de ellos hace uno no destruye la distinción de naturalezas, ni la distinción de naturalezas se opone a que sean uno (*Hom. cat.* 8,13-4).

Es extraordinaria la claridad de estos pasajes en un documento que es anterior a los escritos de Cirilo de Alejandría y a la definición de Efeso, aunque no basten a probar la ortodoxia de Teodoro. En el sistema de Teodoro hay sin duda exageraciones y omisiones, y su terminología, *homo assumptus*, así como su antítesis *Filius Dei-Filius David*, son censurables a veces. No se puede admitir la explicación que él da de la impecabilidad de Cristo, porque piensa más bien en la *impeccantia* que en la impecabilidad. Le falló una concepción verdadera de la inmutabilidad de Cristo y de la *communicatio idiomatum*. Pero todas estas deficiencias no dan derecho a

imputarle errores en que no incurrió ni para negarle su parte en el desarrollo de la teología. Hay que tener en cuenta que en tiempo de Teodoro ningún concilio ecuménico había formulado aún la doctrina de la persona de Cristo, de la relación entre *physis hypostasis* y *prosopon.* Sería un anacronismo condenarle por no haberse adherido a la fórmula cristológica del concilio de Calcedonia. Grillmeier, por el contrario, después de examinar cuidadosamente sus escritos auténticos, ha llegado a la conclusión de que ningún teólogo de la generación que vivió entre los años 381 y 431 contribuyó más que Teodoro de Mopuestia al progreso de la cristología. Si es verdad que su doctrina contenía algunas tendencias peligrosas, es igualmente verdad que tenía elementos positivos que apuntan en la dirección de Calcedonia y prepararon su fórmula (cf. el fragmento *De incarnatione* VIII 62, ed. Sachau 69).

Su refutación de Apolinar y su cristología del Logos-Sarx merecen gran encomio. Tuvo éxito allí donde fracasó Atanasio, es decir, en atribuir al alma de Cristo la importancia teológica que se impone absolutamente. Para apreciar en su justo valor la contribución de Teodoro al progreso de la doctrina cristológica es muy importante la homilía catequética quinta:

Los [discípulos] de Arrio y Eunomio dicen que El tomó un cuerpo, pero no un alma; a modo de alma, dicen ellos, tuvo la naturaleza divina. Rebajan la naturaleza divina del [Hijo] unigénito hasta tal punto, que [dicen que] desciende de su grandeza natural y realiza las acciones del alma, encerrándose en este cuerpo y haciéndolo todo para que subsista. Ahora bien, si la divinidad hizo las veces del alma, no hubiera pasado hambre, ni sed, ni se hubiera cansado, ni hubiera necesitado alimentos, porque todas estas cosas ocurren al cuerpo a causa de su flaqueza y porque el alma no es capaz de satisfacer sus necesidades más que con lo que posee según la ley de la naturaleza que Dios le ha dado...

Por consiguiente, si las veces del alma las hubiera hecho la divinidad, ella habría realizado también los actos del cuerpo y habría sido verdad la opinión de los herejes descarriados que niegan que [el Hijo] haya tomado un cuerpo y dicen que sólo vivió en apariencia, como los ángeles, y que no era hombre más que aparentemente, sin que poseyera de ninguna manera la naturaleza...

Fue necesario, pues, no sólo que asumiera un cuerpo, sino también un alma inmortal e inteligente. Y no debía abolir solamente la muerte del cuerpo, sino también [la] del alma, que es el pecado...

Con razón, pues, convenía que antes que nada se aboliera el pecado, porque, una vez abolido el pecado, ya no hay entrada para la muerte. Porque es evidente que la inclinación al pecado tiene su origen en la voluntad del alma... Era, pues, necesario que Cristo no asumiera solamente un cuerpo, sino también un alma; más bien tiene que asumirse primero el alma y después, a causa de ella, el cuerpo...

Es, por tanto, gran locura no reconocer que Cristo tomó un alma, y todavía es más necio quien diga que no tomó inteligencia humana, porque ese tal tiene que decir también, o bien que no tomó un alma, o bien que tomó un alma, pero no humana, sino un alma irracional, la que hace vivir a los animales y a las bestias.

Nuestros bienaventurados Padres nos pusieron en guardia contra todo esto cuando dicen: “Se encarnó y se hizo hombre,” a fin de que creamos que el que fue asumido y en quien moró el Verbo de Dios es un nombre perfecto, perfecto en todo según la naturaleza humana, compuesto de cuerpo mortal y de alma inteligente, porque fue por el hombre y por su salvación por lo que descendió del cielo (*Hom. cat.* 5,9.11.15.17).

Advertimos aquí el progreso realizado cuando vemos afirmar las dos naturalezas en Cristo. Ya no se dice que consta de Logos y Sarx, sino de Logos y Hombre.

2. Antropología

Mario Mercator acusó a Teodoro de ser el padre del pelagianismo (*Comm. adv. haeresim Pelagii*, pref.; *Ref. symbol Theod. Mops.*, pref. n.2). Los extractos de los escritos de Teodoro que presenta como pruebas de acusación, el dictamen de Focio sobre el tratado *Adversus defensores peccati originalis* de Teodoro, así como las citas del quinto concilio ecuménico, dan a entender que la doctrina de Teodoro sobre el pecado original era como sigue: El hombre no fue creado inmortal, sino mortal; Adán y Eva, con su pecado, se perjudicaron solamente a sí mismos; la mortalidad universal no es un castigo por el pecado de Adán; los efectos del pecado de Adán — la condición actual de hombre — no tienen carácter de penalidades, sino de una prueba, un experimento instituido por Dios Las torturas de los condenados cesarán un día. Después de examinar cuidadosamente las obras auténticas de Teodoro, que están ahora a nuestra disposición, Devreesse llegó a la conclusión de que en ellas no aparece nada de esto absolutamente. El y Amann coinciden en afirmar que de esas obras se puede lograr una síntesis doctrinal sobre el pecado original que es ortodoxa en todos sus detalles. Por eso Devreesse está convencido de que los extractos de Mario Mercator y de Focio estaban falsificados. Aunque no fuera así, es totalmente evidente que hoy día a Teodoro no se le llamaría padre del pelagianismo. En cambio, Gross sigue pensando que Teodoro era contrario a la doctrina del pecado original.

3. El símbolo bautismal

En sus diez primeras instrucciones catequéticas, Teodoro explica a sus catecúmenos el credo del bautismo. Como cita muchas veces textualmente varias de sus cláusulas, es posible reconstruir la fórmula entera:

Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador de todas las cosas visibles e invisibles.

Y en un solo Señor Jesucristo, Hijo unigénito de Dios, primogénito de todas las criaturas, que fue engendrado por su Padre antes de todos los tiempos, Dios verdadero del Dios verdadero, consubstancial con su Padre, por quien fueron constituidos los mundos y fueron creadas todas las cosas, quien a causa de nosotros, los hombres, y a causa de nuestra salvación, descendió del cielo y se encarnó y se hizo hombre, naciendo de la Virgen María, y fue crucificado bajo Poncio Pilato, fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras, subió a los cielos, está sentado a la diestra de Dios y vendrá nuevamente a juzgar a los vivos y a los muertos.

Y en un solo Espíritu Santo, que procede del Padre, Espíritu vivificante. (Confieso) un solo bautismo, una sola santa Iglesia católica, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida perdurable.

Decididamente, este credo no es idéntico al *symbolum fidei* atribuido a Teodoro por Mario Mercator y condenado como suyo por Justiniano, por el concilio quinto y por Leoncio. Así, pues, la autenticidad de este segundo símbolo se presenta muy dudosa, y parece injusto asociarlo, de la manera que sea, al nombre de Teodoro. No se puede creer en la buena fe de quienes se lo atribuyen a él.

El descubrimiento de las *Homilias catequéticas* nos permite hacernos una idea de la teología sacramental de Teodoro. Enseña claramente la presencia real y el carácter sacrificial de la Eucaristía. Rechaza explícitamente la interpretación puramente simbólica del sacramento:

Con razón, pues, al dar el pan no dijo: Esto es la figura de mi cuerpo, sino: “Esto es mi cuerpo”; y de la misma manera el cáliz, no [dijo]: Esto es la figura de mi sangre, sino: “Esto es mi sangre,” porque quiso que, habiendo éstos [el pan y el cáliz] recibido la gracia y la venida del Espíritu Santo, nosotros no

miremos más a su naturaleza, sino que los tomemos como que son el cuerpo y la sangre de Nuestro Señor... Por consiguiente, es preciso que tampoco nosotros... consideremos en adelante como pan y un cáliz lo que se presenta, sino como el cuerpo y la sangre de Cristo (*Hom. cat.* 15,10-11).

Encontramos un pasaje exactamente paralelo a éste en el texto del fragmento griego de su comentario al Evangelio de San Mateo:

No dijo [Cristo]: Esto es el símbolo de mi cuerpo, y esto, el de mi sangre, sino: "Esto es mi cuerpo y mi sangre," enseñándonos a no mirar a la naturaleza de lo que está delante, sino que se ha cambiado en carne y sangre por la acción de gracias que se ha pronunciado (PG 66,713).

El cambio del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo se realiza por la epiclesis o invocación del Espíritu Santo sobre la oblación. Teodoro dice que el sacerdote pide "a Dios que descienda el Espíritu Santo y que la gracia venga de lo alto sobre el pan y vino presentados, para que se vea que es verdaderamente el cuerpo y la sangre de Nuestro Señor, que es el memorial de la inmortalidad... Desde este momento creemos que son el cuerpo y la sangre de Cristo inmortales, incorruptibles, impasibles e inmutables por naturaleza, como ocurrió con el cuerpo de Nuestro Señor por medio de la resurrección" (*Hom. cat.* 16,12). Habiendo partido el "santo pan," el sacerdote "con el pan traza sobre la sangre la señal de la cruz y con la sangre sobre el pan..., a fin de manifestar a todos con ello que... son el memorial de la muerte y de la pasión que padeció el cuerpo de Nuestro Señor cuando su sangre fue derramada en la cruz por todos nosotros" (*Hom. cat.* 16,15). Teodoro enseña explícitamente que todos los que comulgan reciben a Cristo entero:

Cada uno de nosotros toma un pequeño bocado, pero creemos recibir en este bocado a [Cristo] entero. Porque seria muy extraño que la hemorroísa recibiera un don divino con sólo

acercarse a la extremidad de su vestidura, que no era ni siquiera una parte de su cuerpo, sino del vestido, y, en cambio, nosotros no creamos que en una parte de su cuerpo le recibimos a El todo entero (*Hom. cat.* 16,18).

Nos acercamos todos a Cristo Nuestro Señor..., quien, con un amor como de madre natural, cuidó de alimentarnos con su propio cuerpo, y en una segunda figura colocó ante nosotros los dos elementos, el pan y el cáliz, y son su cuerpo y su sangre... Aunque a nosotros viene partiéndose a sí mismo, sin embargo, en cada porción se da todo entero y está cerca de todos nosotros, y se da a cada uno de nosotros para que le tomemos y le abracemos con todas nuestras fuerzas y le manifestemos nuestro amor, cada cual a su gusto (*Hom. cat.* 16,26).

En cuanto al momento y forma de la consagración, Teodoro afirma que es obra de la epiclesis del Espíritu Santo:

No debemos mirar ya como pan y cáliz lo que se presenta, sino como el cuerpo y la sangre de Cristo, en que las convierte la venida de la gracia del Espíritu Santo (*Hom. cat.* 15,11).

Creemos que aquellos que la gracia divina ha elegido sacerdotes de la nueva alianza por la venida del Espíritu Santo sobre ellos, realizan por los sacramentos aquello mismo que creemos que realizó y realizará efectivamente Cristo Nuestro Señor (*Hom. cat.* 15,19).

Único es el pan y único el cuerpo de Cristo Nuestro Señor, en el que se ha transformado el pan que ha sido presentado; tal transformación la recibe solamente por la venida del Espíritu Santo (*Hom. cat.* 16,24).

La oblación misma es ofrecida efectivamente para esto, para que lo que se presenta se convierta, por la venida del Espíritu Santo, en el cuerpo y la sangre de Cristo (*Hom. cat.* 16,25).

Te enseña a no mirar lo que aparece, sino a representar en tu corazón aquello en que se ha convertido lo que había sido

presentado y que por la venida del Espíritu Santo es el cuerpo de Cristo (*Hom. cat.* 16,28).

(Lo que) es presentado es pan y vino comunes, mas por la venida del Espíritu Santo es transformado en cuerpo y en sangre; de este modo se convierte en la virtud de un alimento espiritual e inmortal (*Hom. cat.* 16,36).

Teodoro es, pues, de la misma opinión que Cirilo de Jerusalén respecto de la epiclesis: a ella le atribuyen los dos la consagración.

5. Penitencia

Teodoro es un testigo en favor de la existencia del sacramento de la penitencia y de su necesidad como preparación a la comunión para todos los que han caído en pecado grave después del bautismo. Pocos son los escritores cristianos de la antigüedad que dan tanta información sobre esta materia como él. Distingue claramente entre pecados "involuntarios" o veniales y pecados "grandes." Asegura a sus neófitos que la primera clase no debería impedirles el acercarse a la comunión, por cuanto que obtendrán el perdón de esos pecados en la recepción de la Eucaristía, si es que se arrepienten de ellos:

El cuerpo y la sangre de Nuestro Señor... nos fortalecerá... siempre que no hayamos obrado voluntariamente, sino que ellas (las faltas) nos hayan acometido sin que nosotros nos diéramos cuenta y hayamos caído por flaqueza de nuestra naturaleza, contra nuestro deseo, y, por el contrario, hayamos sentido una gran tristeza y roguemos a Dios con viva contrición a causa de nuestras faltas que hemos cometido... Si obramos el bien con diligencia y nos horrorizamos del mal y nos arrepentimos sinceramente de las faltas que nos sobrevienen..., recibiremos ciertamente el don de la remisión de las faltas por la recepción de los santos misterios (*Hom. cat.* 16, 34-35).

Por otra parte, los pecados graves impiden a los participar de la Eucaristía, a no ser que hagan una sacramental a un sacerdote y en secreto:

Si hemos cometido un gran pecado, que va en contra de la ley..., es preciso *que* aflijamos nuestra conciencia con todas nuestras fuerzas, a fin de que nos apresuremos a hacer, como se debe, la penitencia de las faltas. No nos recetemos a nosotros mismos el tratamiento de estas (faltas), antes bien sepamos que así como a nuestro cuerpo, que es pasible, Dios ha dado plantas medicinales, de las que se sirven los expertos para nuestro tratamiento, así también para nuestra alma, creada mudable, nos ha dado la penitencia como remedio a las faltas, y desde el principio se dieron normas sobre ella. Los pontífices y los expertos que tratan y cuidan de los culpables presentan a la conciencia de los penitentes el tratamiento que necesitan, de acuerdo con la disciplina y la sabiduría eclesiásticas, según la medida de las faltas...

Tal es, en efecto, el tratamiento de los pecados que Dios ha establecido y que ha confiado a los pontífices de la Iglesia, a fin de que, sirviéndose de él con toda diligencia, curen los males de los hombres...

Ya que sabéis esto — que en su gran solicitud por nosotros Dios nos otorgó la penitencia y nos mostró la medicina de la contrición y que ha puesto a los pontífices como médicos de las faltas, para que por medio de ellos, recibiendo aquí (abajo) el tratamiento y la remisión de los pecados, nos veamos libres de la venganza futura —, debemos acercarnos a los pontífices con una gran confianza y revelarles nuestros pecados a quienes con absoluta solicitud, compasión y caridad, de acuerdo con las normas expuestas más arriba, ofrecen el tratamiento a los culpables, sin divulgar lo que no se debe revelar, sino guardando para sí mismos lo que ocurrió, como cuadra a padres verdaderos y benévolos, obligados a tener en

cuenta la vergüenza de sus hijos y a aplicar a su cuerpo lo que ha de curarle (*Hom. cat.* 16,39.40.44).

Teodoro añade que, después de arrepentirse, el pecador "debería colocarse nuevamente en la misma confianza que tuvo antes, porque fue censurado y él corrigió sus caminos, y por medio de un arrepentimiento verdadero ha recibido el perdón de sus pecados" (ibid., 43).

Policronio de Apamea.

Policronio, obispo de Apamea de Siria, era hermano de Teodoro de Mopsuestia. Teodoreto (*Hist. eccl.* 5,40,2) le alaba como excelente pastor de la iglesia de Apamea, que "gobernó con gran acierto, distinguiéndose por la gracia de su lenguaje y por la santidad de su vida." Cuando Teodoreto escribió estas palabras (hacia el 428), Policronio vivía todavía, pero murió entes de que los obispos se reunieran en Efeso en junio del 431. Compuso comentarios a los libros del Antiguo Testamento y hay que colocarle entre los grandes exegetas de la escuela de Antioquía. Para los fragmentos aislados que se conocen por ahora, y que se refieren principalmente a Job, Daniel y Ezequiel, tenemos que depender de las *catenae.* Como algunos de sus fragmentos de exégesis sobre los dos últimos profetas se encuentran en la *catenae* de Juan Drungarius, es muy probable que los *scholia* anónimos sobre Jeremías que se encuentran también allí pertenezcan igualmente a nuestro autor. Esta es, al menos, la conclusión a que llegó Faulhaber. Sigue siendo objeto de duda la identificación que hiciera Dieu de la obra de Policronio con un comentario sobre Jeremías que se conserva bajo el nombre de San Juan Crisóstomo en el *Cod. Ott. 7* s.XVI y en otros manuscritos y que fue publicado por primera vez en Lyón, en 1623, por M. Ghislerius (reimpreso en PG 64, 739-1038). Por pocos que sean los fragmentos que se conservan de

las obras de Policronio, bastan para probar que, al igual que su hermano, era acérrimamente opuesto a la interpretación alegórica (sobre Ez 28,2), pero estaba bien pertrechado de conocimientos históricos, cronológicos y arqueológicos para explicar el sentido literal de las Escrituras. Su exposición acusa tendencias racionalizantes, en cuanto que repetidas veces trata de interpretar las profecías mesiánicas como alusiones a acontecimientos de un futuro próximo. Si tiene esto en común con su hermano, en cambio no coincide en absoluto con él en lo que se refiere a la canonicidad del libro de Job. Policronio la defiende con fuerza. Ninguna de las citas que poseemos muestra huella alguna de nestorianismo. Su interpretación del libro de Daniel resultó tener algunos puntos de coincidencia con la del filósofo neoplatónico Porfirio, lo cual dio lugar más tarde a ciertas críticas.

San Juan Crisóstomo.

De los cuatro grandes Padres del Oriente y de los tres grandes doctores ecuménicos de la Iglesia griega sólo uno pertenece a la escuela de Antioquía, San Juan Crisóstomo. Ningún escritor cristiano de la antigüedad tuvo tantos biógrafos y panegiristas como él, desde el escrito más antiguo y mejor de todos, compuesto el año 415 por el obispo Paladio de Elenópolis (cf. *supra*, p.187), hasta el último, que se escribió en época bizantina. Por desgracia, ninguno aporta los datos necesarios para determinar la fecha exacta de su nacimiento, que debió de ocurrir entre los años 344 y 354. Como su amigo y condiscípulo Teodoro de Mopsuestia, nació en Antioquía en el seno de una familia cristiana noble y acomodada. Su primera educación la recibió de su piadosa madre, Antusa, quien había perdido a su marido contando ella solamente veinte años y cuando Juan era todavía un niño. Aprendió filosofía con Andragathius y retórica

con el famoso sofista Libanios (cf. *supra*, p .233). "A la edad de dieciocho años, cuenta Paladio (5), se rebeló contra los profesores de palabrerías; en llegando a la madurez de espíritu, se enamoró de la doctrina sagrada. Al frente de la iglesia de Antioquía estaba por entonces el bienaventurado Melecio el Confesor, armenio de raza. Reparó en aquel joven tan bien dispuesto y, prendado de la belleza de su carácter, se hacía acompañar de él continuamente, previendo con visión profética el futuro del joven. Habiéndole servido durante tres años, admitido al baño de la regeneración, fue promovido lector." Durante este período tuvo como maestro de teología a Diodoro de Tarso. Llevaba en casa una vida de estricta mortificación, y se hubiera retirado del mundo a no ser por su madre, que le pidió que no la hiciera viuda por segunda vez (*De sacerdotio* 1,4). Al fin, sin embargo, terminó dirigiéndose a las montañas vecinas, y encontró allí a un ermitaño anciano, con quien compartió la vida durante cuatro años. "Se retiró entonces a una cueva solo, buscando ocultarse. Permaneció allí veinticuatro meses; la mayor parte del tiempo lo pasaba sin dormir, estudiando los testamentos de Cristo para despejar la ignorancia. Al no recostarse durante esos dos años, ni de noche ni de día, se le atrofiaron las partes infragástricas y las funciones de los riñones quedaron afectadas por el frío. Como no podía valerse por sí solo, volvió al puerto de la Iglesia" (paladio, 5).

Vuelto a Antioquía, el año 381 le ordenó de diácono Melecio y el 386 de sacerdote el obispo Flaviano. Este último le asignó como deber especial el predicar en la iglesia principal de la ciudad. Durante doce años, desde el 386 hasta el 397, cumplió este oficio con tanto celo, habilidad y éxito, que se aseguró para siempre el titulo del más grande orador sagrado de la cristiandad. Fue durante este tiempo cuando pronunció más famosas homilías.

Este período feliz y tranquilo de su vida terminó un tanto ex abrupto cuando el 27 de septiembre del 397 murió Nectario,

patriarca de Constantinopla, y para sucederle fue elegido Juan. Como éste no mostrara ningún interés a aceptar el cargo, fue llevado a la capital por orden de Arcadio por la fuerza y con engaño. Se le obligó a Teófilo, patriarca de Alejandría, a consagrarle el 26 de febrero del 398. Inmediatamente Crisóstomo puso manos a la obra en la reforma de la ciudad y del clero, que se habían corrompido en tiempos de su predecesor. Pronto quedó claro, sin embargo, que su nombramiento para la sede de la residencia imperial fue la mayor desgracia de su vida. No encajaba en su nueva posición. Nunca se dio cuenta de la diferencia esencial que existía entre el ambiente envenenado de la residencia imperial y el clima más puro de la capital provinciana de Antioquía. Su alma era demasiado noble y generosa para no perderse en medio de las intrigas de la corte. Su sentido de la dignidad personal era demasiado elevado como para rebajarse a aquella actitud servil hacia las majestades imperiales que le hubiera podido asegurar el favor duradero de los emperadores. Por el contrario, su temperamento ardiente le traicionó no pocas veces, arrastrándole a un lenguaje y a un modo de actuar inconsiderados, si no ofensivos. Su plan de reforma del clero y del laicado era quimérico, y su inflexible adhesión al ideal no produjo más resultado que el de unir en contra suya todas las fuerzas hostiles; él estaba ayuno de la artera diplomacia que incita a un enemigo a pelear con otro.

A pesar de que él mismo daba ejemplo de simplicidad y dedicó sus cuantiosos ingresos a erigir hospitales y a socorrer a los pobres, sus esfuerzos llenos de celo por elevar el tono moral de los sacerdotes y del pueblo encontraron fuerte oposición. Esta se trocó en odio cuando el año 401, en un sínodo de Efeso, mandó deponer a seis obispos culpables de simonía. Entonces sus adversarios de dentro y fuera aunaron sus fuerzas para destruirlo. A pesar de que al principio sus relaciones con la corte imperial habían sido amistosas, la situación cambió rápidamente

después de la caída del todopoderoso e influyente Eutropio (399), consejero y secretario favorito del pusilánime emperador Arcadio. La autoridad imperial pasó a manos de la emperatriz Eudoxia, a quien le habían envenenado en contra de Juan, sugiriéndole insidiosamente que las invectivas de este contra el lujo y la depravación iban directamente contra ella y contra su corte. Por añadidura, los propios colegas episcopales de Crisóstomo, Severiano de Gábala, Acacio de Berea y Antíoco de Ptolemaida, hicieron todo lo posible para fomentar el creciente resentimiento de Eudoxia contra el patriarca.

Su intriga tuvo rotundo éxito, especialmente a partir del brusco reproche de Crisóstomo a la emperatriz por haberse apoderado de un solar. Con todo, su enemigo más peligroso era Teófilo de Alejandría, que estaba resentido contra el patriarca de Constantinopla desde que el emperador Arcadio le había obligado a consagrarle. Su antipatía se trocó en rabia cuando el año 402 fue llamado a la capital para responder ante un sínodo presidido por Crisóstomo, de las acusaciones que hicieran contra él los monjes del desierto de Nitria. Teófilo le hizo a aquél responsable de esta citación, y, con la ayuda de la emperatriz, decidió volver las tornas a Crisóstomo. Convocó una reunión de treinta y seis obispos, de los cuales todos menos siete eran de Egipto y todos enemigos de Crisóstomo. Este sínodo, llamado de la Encina, suburbio de Calcedonia, condenó al patriarca de la capital basándose en veintinueve cargos inventados. (Las actas de este sínodo nos las ha conservado Focio, *Bibl. cod.* 59.) Después que Crisóstomo se negó por tres veces a presentarse ante esta "corte episcopal," fue declarado depuesto en agosto del 403. El emperador Arcadio aprobó la decisión del sínodo y le desterró a Bitinia. Esta primera expulsión no duró mucho tiempo, pues fue llamado al día siguiente. Asustada por la desenfrenada indignación del pueblo de Constantinopla y por un trágico accidente que ocurrió en el palacio imperial, la misma emperatriz había pedido su regreso. Crisóstomo volvió a entrar

en la capital en medio de una triunfal procesión y pronunció en la iglesia de los Apóstoles un discurso jubiloso, que se conserva todavía (*Hom.* 1 *post reditum).* En un segundo discurso, quizás al día siguiente, habló de la emperatriz en los términos más elogiosos (Sozomeno, *Hist. eccl.* 8,18,8). Esta situación de paz se vio turbada violentamente dos meses más tarde, cuando Crisóstomo se lamentó de los ruidosos e incidentes entretenimientos y danzas públicas que señalaron la dedicación de una estatua de plata de Eudoxia a pocos pasos de la catedral. Sus enemigos no tardaron en presentarlo como una afrenta personal. Profundamente herida, la emperatriz no hizo gran cosa para ocultar su resentimiento; Crisóstomo, por su parte, enfurecido por las pruebas de renovada hostilidad e impulsado por su ardiente temperamento, cometió una imprudencia que fue fatal en sus consecuencias. En la fiesta de San Juan Bautista empezó su sermón con estas palabras: "Ya se enfurece nuevamente Herodías; nuevamente se conmueve; baila de nuevo y nuevamente pide en una bandeja la cabeza de Juan" (Sócrates, *Hist. eccl.* 6,18; Sozomeno, *Hist. eccl.* 8,20). Sus enemigos consideraron esta sensacional introducción como una alusión a Eudoxia y resolvieron asegurar su deportación sobre la base de haber asumido ilegal mente la dirección de una sede de la cual había sido depuesto canónicamente. El emperador ordenó a Crisóstomo que cesara de ejercer las funciones eclesiásticas, cosa que él rehusó hacer. Entonces se le prohibió hacer uso de ninguna iglesia. Cuando él y los leales sacerdotes que le seguían fieles reunieron, en la vigilia de Pascua del año 404, a los catecúmenos en los baños de Constante para conferirles solemnemente el bautismo, la ceremonia quedó interrumpida por la intervención armada; los fieles fueron arrojados fuera y el agua bautismal quedó teñida en sangre (Paladio, 33.34; Sócrates, *Hist. eccl.* 6,18,14). Cinco días después de Pentecostés, el 9 de junio del 404, un notario imperial informaba a Crisóstomo que tenía que abandonar la ciudad inmediatamente, y así lo hizo. Fue

desterrado a Cúcuso, en la Baja Armenia, donde permaneció tres años. Bien pronto su antigua comunidad de Antioquía acudió en peregrinación a ver a su querido predicador. "Cuando ellos [sus enemigos] vieron que la iglesia de Antioquía emigraba a la iglesia de Armenia y que desde aquí la sabiduría, llena de gracia, de Juan cantaba a la iglesia de Antioquía, desearon cortar rápidamente su vida" (paladio, 38). A petición suya, Arcadio le desterró a Pitio, lugar salvaje en la extremidad oriental del mar Negro. Quebrantado por las penalidades del camino y por verse obligado a caminar a pie con un tiempo riguroso, murió en Comana, en el Ponto, el 14 de septiembre del 407, antes de llegar a su destino. Sus restos mortales fueron traídos en solemne procesión a Constantinopla el 27 de enero del 438 y enterrados en la iglesia de los Apóstoles. El emperador Teodosio II, hijo de Eudoxia (que había muerto ya el 404), salió al encuentro del cortejo fúnebre. "Apoyó su rostro sobre el féretro y rogó y suplicó que perdonaran a sus padres el daño que le habían ocasionado por ignorancia" (Teodoreto, *Hist. eccl.* 5,36).

Antes de abandonar Constantinopla, Crisóstomo había apelado al papa Inocencio I de Roma y a los obispos Venerio de Milán y Cromacio de Aquileya, y había pedido que se formara un tribunal. Paladio nos ha conservado esta comunicación (*Dialog.* 8-11). Poco después, Teófilo de Alejandría notificaba al Papa la deposición de Juan. El papa Inocencio se negó a aceptarla y pidió que abriera una investigación un sínodo compuesto de obispos occidentales y orientales. Al ser rechazada esta proposición, el Papa y todo el Occidente rompieron la comunión con Constantinopla, Alejandría y Antioquía hasta que no se diera cumplida satisfacción. Arsacio, primer sucesor de Crisóstomo, murió el 11 de noviembre del 405. Le sucedió Ático. El y sus amigos fueron admitidos nuevamente en la comunión de Roma, pero sólo después que prometieron volver a insertar en los dípticos el nombre de Juan, que ya había muerto entretanto.

Sus Escritos.

Entre los Padres griegos no hay nadie que haya dejado una herencia literaria tan copiosa como Crisóstomo. Además, él es el único, entre los antiguos antioquenos, cuyos escritos se han conservado casi íntegramente. Este trato de favor se lo deben a la personalidad de su autor y a su valor intrínseco. Ningún escritor oriental ha conseguido la admiración y el amor de la posteridad en el campo que lo consiguió él. La misma tragedia de su vida, ocasionada por la extraordinaria sinceridad e integridad de su carácter, sirvió para realzar su gloria y su fama. Sigue siendo el más encantador de los padres griegos y una de las personalidades más simpáticas de la antigüedad cristiana. Su don extraordinario de elocuencia le valió el glorioso título de "Crisóstomo," "Boca de Oro," que casi ha suplantado a su verdadero nombre desde que le fue otorgado por primera vez en el siglo VI. Su notable pureza de lenguaje refleja un pensamiento noble y natural y le recuerda a uno los tiempos clásicos. Las cualidades áticas de su lenguaje las alabó va Isidoro de Pelusio (*Ep.* 5,2), y uno de los más grandes sabios de los tiempos modernos, U. V. Wilamowitz-Moellendorff, declaró que su estilo es "la expresión armoniosa de un alma ática."

Aunque también escribió algunos tratados sobre temas prácticos y gran número de cartas, la mayor parte de las obras de Crisóstomo están en forma de sermones. Ofrecen una visión llena de colorido de las condiciones eclesiásticas y políticas, sociales y culturales en las capitales de Siria y de Bizancio, y siguen siendo un rico venero para teólogos, historiadores y arqueólogos.

Su gran prestigio como orador, con quien sólo puede compararse en el Occidente San Agustín, hizo que muchos autores buscaran la inmortalidad para sus escritos poniéndolos bajo el nombre de Crisóstomo. La tarea de discernir lo espurio de lo genuino sigue siendo un campo de investigación fructuosa

y debe terminarse antes de que se pueda esperar una edición genuinamente crítica de sus obras, que se echa mucho de menos.

Afortunadamente, poseemos material muy abundante y excelente para una edición crítica, pues el acervo de manuscritos griegos es impresionante. Lo mismo puede decirse de los innumerables fragmentos y extractos de sus obras en *catenae* exegéticas y en florilegios ascéticos. Para muchos escritos su vos contamos, además, con gran número de traducciones. Las más antiguas, la latina, la siríaca y la armenia, presentan un valor especial para la preparación del texto crítico. Mas por el momento no existe un estudio satisfactorio de los manuscritos griegos y aún no se ha determinado el valor de las distintas versiones.

1. Sermones.

En sus sermones, Crisóstomo se presenta como verdadero médico de las almas, que diagnostica con instinto infalible sus enfermedades y muestra una simpática comprensión de la fragilidad humana, pero no titubea en castigar el egoísmo, el lujo, la arrogancia y el vicio dondequiera que los encuentre. Aunque algunos son muy extensos y duraban a veces hasta dos horas, el aplauso que los jalonaba muestra que llegaba a los corazones de sus oyentes y mantenía su atención. Su dominio de la imaginación es enorme, y la concepción sincera que tenía de la vida cristiana merece nuestro respeto y nuestra admiración aún hoy día.

La forma escrita en que los poseemos hoy no proviene de una copia preparada por el autor para su publicación, sino, en la mayoría de los casos, de notas de los taquígrafos. En no pocos casos, los manuscritos presentan dos ediciones de las homilías, una en un estilo relativamente pulido, la otra en un estado más bien tosco. La primera es una revisión posterior deliberada de la segunda. Así, pues, la superioridad y mayor antigüedad del texto

burdo son demasiado evidentes para ponerlas en tela de juicio. El texto pulido no tiene autoridad alguna.

1. Homilías Exegéticas.

La mayor parte de los escritos de Crisóstomo son homilías exegéticas sobre los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Su tradición manuscrita es mejor aún que la del resto de sus obras, por la sencilla razón de que los *Typica* o manuales litúrgicos, que indican cómo se han de desarrollar las funciones a lo largo del año eclesiástico, prescriben la lectura de estas homilías para innumerables monasterios de la Iglesia bizantina durante cuaresma y el tiempo pascual.

La mayoría de estos sermones los pronunció en Antioquía entre los años 386 y 397. Son un testimonio en favor del rigor e inteligencia con que asimiló los principios de aquella escuela. Preocupado siempre de fijar el sentido literal y contrario a la alegoría, sabe combinar una gran facilidad para discernir el sentido espiritual del texto escriturístico con una habilidad igual para aplicarlos inmediata y prácticamente a la dirección de los que estaban encomendados a sus cuidados. La profundidad de su pensamiento y la pureza de sus magistrales exposiciones son excepcionales y guardan su atractivo aun para el lector moderno. Le son igualmente familiares los libros del Antiguo como los del Nuevo Testamento y tiene habilidad aun para utilizar los primeros para las condiciones de su tiempo y para los problemas de la vida cotidiana.

Respecto de las homilías, la gran dificultad estriba en su cronología. El criterio de Focio, según el cual las obras mejor terminadas las compuso en Antioquía, no puede bastar para una datación precisa. La mayoría de sus exposiciones voluminosas sobre la Escritura no contienen indicios suficientes para determinar la época de su composición o la fecha en que las pronunció o ni siquiera el orden exacto entre unas y otras. Es

posible que algunas de ellas las haya publicado sólo por escrito, sin haberlas declamado en el púlpito.

Homilías sobre el Anticuo Testamento

a) Homilías sobre el Génesis

Se conservan dos series de homilías sobre el Génesis, que parecen ser sus obras exegéticas más antiguas. La primera consiste en *Homiliae 67 in Cenesim* (PG 54,581-630), pronunciadas en Antioquía durante la cuaresma del año 386. A excepción de la última, todas ellas tratan de los tres primeros capítulos del Génesis. La serie segunda, *Homiliae 67 in Genesim,* ofrecen un comentario completo al libro del Génesis. El autor explica el texto entero desde el principio hasta el fin, por partes.

Parece que predicó estas homilías el año 388. Algunas homilías de las dos series tienen pasajes literalmente idénticos del todo.

b) Homilías sobre los salmos

Sus mejores homilías sobre los libros del Antiguo Testamento son, con mucho, las que pronunció sobre cincuenta y ocho salmos escogidos. Montfaucon y los estudiosos antiguos pensaron que estas homilías representan una selección de una serie que comprendía todo el Salterio. Su opinión, empero, no tiene base sólida, aun cuando Crisóstomo predicara sobre pasajes salteados de otros salmos, como, por ejemplo, sobre el comienzo del salmo 41 (PG 55,155-167), el año 387, y sobre el salmo 115,1-3; el texto griego de esta última homilía lo publicó S. Haidacher en 1907. En la serie de homilías sobre cincuenta y ocho salmos, que datan probablemente de finales del periodo antioqueno, explica los salmos 4-12, 43-9, 108-117, 119-150 (PG 55). Gran número de homilías sobre el salterio que se atribuyen a Crisóstomo son espurias.

Siguen las dudas sobre si Crisóstomo pronunció efectivamente estas homilías sobre cincuenta y ocho salmos. A

nosotros nos han llegado con el título de *Explicaciones* (Ερμηνειαι) y no de "homilvas." El contenido revela la maestría habitual en Crisóstomo. Encontramos sus ideas favoritas sobre los vicios y las virtudes (Ps 100.142.146), sobre la manera recta de orar (Ps 7.9.141), sobre el canto de salmos e himnos en un hogar cristiano (Ps 41.134.150). Habla de la estancia de San Pedro en Roma (Ps 48), sobre las peregrinaciones a Tierra Santa (Ps 109), sobre la dignidad sacerdotal (Ps 113.116), sobre la virginidad (Ps 44.113) y sobre la digna recepción de la sagrada comunión (Ps 133). De vez en cuando entra en polémica con los arrianos, los maniqueos y contra Pablo de Samosata (Ps 46.109.148).

Es de notar que su comentario a los Salmos difiere de todos sus comentarios al Antiguo Testamento en que no se limita al texto de los Setenta, sino que se refiere con frecuencia a las traducciones de "otros" (cf. Ps 4,9; 55,53, etc.). Algunas veces echa mano de tres o cuatro variantes una junto a otra, aun las del "Hebreo" y del "Siríaco." Las "otras" versiones son las de Símmaco, Aquila y Teodoción.

c) Homilías sobre Isaías

Se han conservado seis homilías sobre Isaías en su original griego (PG 56,97-142). Algunas de ellas las pronunció en Antioquía, otras en Constantinopla. Un comentario completo a Isaías se conserva en una versión armenia y parece ser auténtico. El comentario a Isaías 1,1-8,10, conservado en griego, probablemente no es otra cosa que un extracto de homilías a las que el compilador despojó de su ornato oratorio.

Las *Homiliae 5 de Anna* (PG 54,631-676) y las *Homiliae 3 de Davide et Saule* (54,675-708) son un comentario a algunos capítulos de los libros de los Reyes y los pronunció el año 387. Las dos homilías *De prophetarum obscuritate* tratan de los libros proféticos en general y las compuso en Antioquía el 386.

Gran número de fragmentos de las *catenae* sobre Jeremías, Daniel, los Proverbios y Job llevan el nombre de

Crisóstomo. Su autenticidad está todavía por probarse. Mas, aunque fueran genuinos, no por eso probarían la existencia de comentarios u homilías sobre estos libros que se hayan perdido, sino que habría que considerarlos como extractos de otros escritos.

Homilías sobre el Nuevo Testamento

Suidas, en su *Lexicón* (s. v. *Joan. Antioch.),* refiere que Crisóstomo compuso comentarios homiléticos sobre los cuatro Evangelios. Hasta el momento sólo poseemos una serie sobre San Mateo y otra sobre San Juan, pero ninguna sobre San Marcos y San Lucas. Es verdad que existen unos pocos manuscritos que contienen comentarios a Marcos y Lucas atribuidos a Crisóstomo, pero no pasan de ser unos florilegios. Ningún otro escritor habla de obras de Crisóstomo sobre estos dos evangelios. Es probable, pues, que Suidas se haya equivocado. Crisóstomo solamente interpretó el primero y el último evangelio.

a) Homilías sobre el Evangelio de San Mateo

Las noventa homilías sobre Mateo representan el comentario completo más antiguo que se conserva del período patrístico sobre el primer Evangelio. Las pronunció en Antioquía, como resulta evidentemente de un pasaje de la homilía 7 (PG 57,81) y con toda probabilidad el año 390. En varias ocasiones, Crisóstomo ataca a los maniqueos y refuta su pretensión de que el Antiguo Testamento difiera mucho del Nuevo, en cuanto que el Dios de la Antigua Alianza es un **Dios de rigor y de justicia, mientras que el Dios del Nuevo Testamento es un Dios de amor**. Demuestra que las dos Alianzas tienen un mismo legislador, pero que la Antigua era sólo una preparación y una profecía de la Nueva. Los mandamientos de Cristo completan la Ley de los judíos y vienen a colmar sus deficiencias. Llama a los Evangelios cartas del divino Rey y explica las ligeras discrepancias aparentes que se

observan al comparar los cuatro Evangelios como una prueba de su independencia:

Pues qué, ¿no bastaba un solo evangelista para contarlo todo? Bastaba ciertamente; mas el ser cuatro los que escriben y el no haberlo hecho ni en el mismo tiempo, ni en los mismos lugares, ni después de reunirse y ponerse entre sí de acuerdo, y, sin embargo, hablar todos como por una misma boca, he ahí la prueba máxima de verdad.

El caso es — me replicará alguno — que ha resultado lo contrario, pues en muchas partes se demuestra que están desacordes. Pues ahí está justamente el argumento mejor de su veracidad. Porque si en todo concordaran exactamente: en el tiempo, en el lugar, en las palabras mismas, no habría enemigo que no creyera que los evangelistas habían escrito lo que escribieron después de reunirse y ponerse de acuerdo a lo humano, puesto que tal concordancia no era compatible con la sencillez. Ahora, empero, este desacuerdo, aparente por lo demás, en menudencias, exenta a los evangelistas de toda sospecha y es la más brillante defensa del carácter de los escritores (*Hom.* 1,5-6: Bac 141,6).

A lo largo de toda la serie de homilías, Crisóstomo recalca, en contra de los arrianos, que el Hijo es igual al Padre y no inferior al Padre, aunque El hable de sí mismo en forma humana cuando se refiere a su naturaleza humana. La interpretación de las parábolas es magistral, y las exhortaciones morales y ascéticas del autor reflejan las costumbres y maneras de la época. Los teatros son objeto constante de su condenación, y los monjes, de sus alabanzas. Las homilías 69 y 70 describen su modo de vivir, su vestido, sus trabajos y el contraste de sus cantos con los de la escena. Describe su victoria sobre el vicio y presenta su devoción como un ejemplo edificante para todos. Se recomienda especialmente la limosna y a los pobres se les llama hermanos de Cristo y nuestros.

Las *Homilías sobre Mateo* gozan del privilegio de haberse conservado, aunque incompletas, en el manuscrito más antiguo que poseemos de los escritos de Crisóstomo, en el Códice uncial 95 de la Biblioteca Ducal de Wolfenbüttel, que dala del siglo VI. Hasta ahora no lo ha utilizado ningún editor. A partir del siglo XI, el número de manuscritos es relativamente grande. Ciento setenta y cinco manuscritos, por lo menos, escalonados desde el siglo IX al siglo XVI, contienen el texto completo o parte de él. Ni siquiera Field, que preparó el mejor texto que existe (reimpreso en Migne 57-8), consultó más de once o trece manuscritos (cf. PG 57,V-VII).

La traducción latina más antigua de las *Homilías sobre Mateo* es la que hizo el diácono pelagiano Aniano de Celeda. Por desgracia, la persecución de los pelagianos, que empezó hacia el año 420, le impidió dar cima a su trabajo, y, en consecuencia, ningún manuscrito ofrece más allá de las veinticinco primeras homilías. La versión latina completa más antigua es obra de Burgundio Pisano (+ 1194); se conserva en el *Codex Vat. Lat.* 383, del siglo XII. Las homilías fueron traducidas por tercera vez por Jorge de Trapezunt (+ 1486) a petición del papa Nicolás V (1447-1455).

Ya en el siglo y se hizo una versión armenia, de la cual publicaron los mequilaristas de Venecia, en 1826, las primeras veinticinco secciones. Una versión siríaca de la misma época se conserva, sólo en fragmentos, en cuatro manuscritos del siglo VI del British Museum. El diácono Teódulo (Abdallah) tradujo las homilías al árabe en el siglo X, y Eutimio del Monte Athos (+ 1028) las tradujo en el siglo XI al georgiano. Ninguna de ellas se ha impreso todavía.

b) Homilías sobre el Evangelio de San Juan

Las ochenta y ocho homilías sobre Juan (PG 59) son mucho más breves que las homilías sobre Mateo. Las pronunció en fecha posterior, probablemente hacia el año 391. La mayor parte de ellas no durarían más de diez o quince minutos. *Hom.*

31,5 y 18,2 dan a entender que las predicó por la mañana. Omite el episodio de la mujer adúltera (Io 7,53-8,11." De hecho no menciona esta perícope en ninguna obra suya. La hubiera comentado sin duda alguna de hallarse en los ejemplares de la Biblia que se usaban en Antioquía. Las *Homilías sobre San Juan* son de un carácter mucho más polémico que las *Homilías sobre San Mateo.* La razón es que tropieza continuamente con textos que los arrianos, especialmente los anomeos, convertían en pruebas de su doctrina de que el Hijo no es ni siquiera de substancia parecida al Padre. Crisóstomo desarrolló la doctrina de la condescendencia contra las interpretaciones equivocadas que dan ellos de las afirmaciones de Cristo acerca de su flaqueza humana, sobre su miedo y sufrimiento. Introduce a Cristo diciendo: "Soy Dios e Hijo natural de Dios *y* soy de aquella esencia simple y bienaventurada. No necesito que nadie dé testimonio de mí. Aun cuando quisiera hacerlo, no por ello quedaría disminuido en mi naturaleza. Mas, como estoy interesado en la salvación de muchos, por eso me rebajé a tanta humildad, hasta el punto de encomendar a un hombre que diera testimonio de mí" (*Hom.* 6). Vuelve sobre el mismo tema en varias ocasiones. En la homilía 11, por ejemplo, afirma:

Se hizo Hijo del hombre el que era Hijo natural de Dios, para hacer hijos de Dios a los hijos de los hombres. Cuando el sublime se asocia con el humilde, no sufre para nada en su honor propio; en cambio, a éste le levanta de su gran bajeza. Lo mismo ocurrió con el Señor. No sufrió merma en su propia naturaleza por esta condescendencia; en cambio, a nosotros, que siempre estábamos sentados en desgracia y oscuridad, nos levantó a una gloria inefable.

Crisóstomo prueba de esta manera que los herejes no tienen derecho a utilizar para sus fines estos textos, porque están en perfecta consonancia con la verdad propugnada por la Iglesia. Debido al carácter especial del Evangelio de San Juan, estas homilías difieren, en cuanto a la forma, orden y contenido, de

las demás exposiciones de la Escritura de Crisóstomo. No puede haber, sin embargo, duda de su autenticidad; ya el año 451 el concilio ecuménico de Calcedonia las cita como obra suya.

c) Homilías sobre los Hechos de los Apóstoles

Esta serie de cincuenta y cinco sermones es el único comentario completo de los Hechos que se ha salvado de los diez primeros siglos. El propio Crisóstomo nos dice que datan del tercer año de su residencia en Constantinopla, es decir, del 400. Su forma literaria es menos acabada de lo que estamos acostumbrados a esperar de él. Parece ser que el texto está hecho a base de notas que tomaron los taquígrafos durante la predicación y que Crisóstomo nunca revisó, debido a las graves responsabilidades que le abrumaban en aquella época. No obstante, el lector observará en estas homilías las mismas excelentes cualidades que distinguen sus otras obras exegéticas, en particular la exposición clara y plena del sentido histórico. La primera homilía se abre con las lamentaciones del predicador de que esta sección del Nuevo Testamento no sea tan leída como debiera ser: "Para muchos, este libro es tan poco conocido, que ignoran que existe y quién lo escribió y compuso. Especialmente por esta razón he decidido dedicarme a este argumento, a fin de enseñar a los que no saben y no permitir que tamaño tesoro permanezca oculto. Es posible que no nos sea de menor utilidad que los mismos Evangelios. Tan lleno está de filosofía, de recta doctrina y de abundantes milagros, en especial de milagros obrados por el Espíritu." Efectivamente, Crisóstomo sigue muy atentamente la narración de San Lucas y hasta cuenta a veces los días que duraron los viajes misioneros. En cuanto a temas religiosos y morales, trata especialmente de la dilación del bautismo (*Hom.* 1,23), que condena. Estudia repetidas veces la naturaleza y finalidad de los milagros, los compara con la magia y afirma que es mejor sufrir por Cristo y arrojar el pecado que expulsar a los demonios. Recalca la necesidad de la oración, del

estudio de las Escrituras, de la mansedumbre y de la limosna, y condena los juramentos y las maldiciones.

Por desgracia, el texto de las ediciones impresas deja mucho que desear. En los manuscritos se encuentra en dos formas que difieren tanto entre sí, que equivalen a dos recensiones. Una de ellas es estilísticamente inferior a la otra; esta segunda debe de ser una revisión posterior hecha deliberadamente. Algunos manuscritos y todas las ediciones impresas ofrecen una combinación de las dos formas. H. Browne, traductor de las *Homilías* en LFC, fue el primero que presentó pruebas de que la recensión más burda es la única que cabe llamar auténtica, y basó en ella su traducción inglesa. E. Smothers está preparando una nueva edición critica del texto griego de la recensión tosca.

Cuenta Casiodoro (*Instituciones* 1,9,1) que, a petición suya, unos amigos tradujeron al latín "las cincuenta y cinco homilías sobre los Hechos, de San Juan, obispo de Constantinopla," y que se depositó esta versión en la biblioteca monástica de Vivarium. Por desgracia, este trabajo se ha perdido. Los cánones de los concilios generales quinto y sexto citan un largo pasaje del texto griego de la homilía 14, que contiene los puntos de vista de Crisóstomo sobre los siete diáconos de que hablan los Hechos.

No hay que confundir la serie de las cincuenta y cinco homilías con el grupo de cuatro homilías sobre el comienzo de los Hechos de los Apóstoles (PG 51,65-112) ni con las cuatro sobre el cambio de nombres en el caso de San Pablo y de otros personales bíblicos (PC 51.113-156), todas ellas pronunciadas en Antioquía, durante el tiempo pascual, el año 388.

Casi la mitad de las homilías que nos quedan de Crisóstomo están dedicadas a la explicación de las Epístolas de San Pablo. No había otro tema que encendiera tanto su elocuencia como la personalidad y las hazañas del Apóstol de las Gentes Veía en él el modelo perfecto de los pastores de

almas y un espíritu parecido al suyo, valeroso y desinteresado, con un temperamento ardiente muy semejante al suyo.

d) Homilías sobre los Romanos

Las treinta y dos homilías sobre los Romanos son, con mucho, el comentario patrístico más importante a esta Epístola y la obra más perfecta de Crisóstomo. Isidoro de Pelusio dijo de ellas que "los tesoros de la sabiduría del sabio Juan son especialmente abundantes en su exposición de la Epístola a los Romanos. Yo pienso (y no se puede decir que escriba para adular a nadie) que si el divino Pablo hubiera querido explicar en lengua ática sus propios escritos no hubiera hablado de distinta manera que este famoso maestro; tan notable es la exposición de este por su contenido, su belleza de forma y por su propiedad de expresión" (*Ep.* 5,32).

Diversas alusiones que se encuentran en las homilías apuntan hacia Antioquía como su lugar de origen. Por ejemplo, en la homilía 8, Crisóstomo habla de sí mismo y de sus oyentes como que están bajo un mismo obispo, lo cual prueba que él no era todavía obispo, sino diácono o presbítero. La homilía 33 muestra aún mejor que fue pronunciada en Antioquía, pues el orador se refiere al lugar en que viven sus oyentes, diciendo que en él enseñó San Pablo y allí fue encarcelado, lo cual es verdad de Antioquía, pero no de Constantinopla. Así es que la obra sobre los Romanos la debió de componer durante su período antioqueno, es decir, entre los años 381 y 398, probablemente poco después de haber dado cima al comentario sobre el Evangelio de San Juan.

La serie entera de sermones lleva el sello de Crisóstomo en cuanto a estilo, lenguaje y método exegético. En la controversia pelagiana, el año 422, San Agustín cita (*Adversus Julianum* 1,27) ocho pasajes de la homilía 10 como una prueba de que Crisóstomo no era partidario del punto de vista pelagiano en la cuestión del pecado original. Estas citas tomó

probablemente de una traducción latina que existía ya en su tiempo.

Aunque la Epístola a los Romanos trata de grandes problemas dogmáticos, Crisóstomo no aprovecha la ocasión para entrar en su discusión. No se sentía inclinado a la especulación teológica; le atraían, en cambio, las cuestiones morales y ascéticas. Por ello, desde el punto de vista teológico, la sobriedad antioquena de su exégesis desilusiona a veces. Por eso mismo llama aún más la atención del lector moderno su entusiasmo apasionado por San Pablo. La homilía 1 empieza con palabras de afecto y admiración hacia el Apóstol:

Al oír constantemente, dos, tres o cuatro veces por semana, la lectura de las cartas del bienaventurado Pablo, cuando celebramos la memoria de los santos mártires, me alegro y me deleito en aquella espiritual trompeta, y me entusiasmo y ardo en deseos de reconocer aquella voz amiga, y me parece imaginarle casi presente y verle dialogando conmigo; pero sufro y padezco de que no todos le conozcan como debieran conocer a este hombre, pues hay quienes lo desconocen tanto, que ni siquiera saben el número de sus cartas. Y esto no ocurre por incapacidad, sino por no querer conversar continuamente con este bienaventurado varón. Pues tampoco nosotros sabemos lo que sabemos, si algo sabemos, por disposición natural y perspicacia mental, sino porque continuamente nos asimos a este hombre y le profesamos gran afecto (*Hom.* 1,1).

El comentario se cierra con la misma explosión de entusiasmo por el amado maestro de los gentiles con que ha comenzado. Apenas habrá en todo el ámbito de la literatura patrística un pasaje en el que se ensalce a San Pablo con tanto afecto y devoción como en esta conclusión de las *Homilías sobre los Romanos:*

También amo a Roma por esto, aun cuando uno tenga otros motivos para alabarla, por su grandeza, por su antigüedad, por su belleza, por el número de sus habitantes, por su poder,

por su riqueza y por sus éxitos en la guerra. Pero, pasando por alto todo lo demás, la felicito por esto, porque [Pablo] les escribió en vida, y les amaba tanto, y conversó con ellos cara a cara, y terminó allí sus días. Por eso la ciudad es más distinguida por estas razones que por ninguna otra, y a manera de un cuerpo grande y fornido" tiene ojos brillantes, que son los cuerpos de estos santos. El cielo no aparece tan brillante cuando el sol lanza sus rayos como la ciudad de los romanos, que envía a todo el mundo [la luz de] estas dos lámparas. Desde allí será arrebatado Pablo, desde allí será arrebatado también Pedro. Juzgad y estremeceos ante el espectáculo que contemplará Roma cuando Pablo se levante súbitamente de aquella tumba juntamente con Pedro y sea llevado al encuentro con Cristo. ¡Que rosa envía Roma a Cristo! ¡Qué dos coronas rodean la ciudad! ¡Con qué cadenas de oro se ciñe! ¡Qué fuentes tiene! Por esto admiro yo a la ciudad, no por su mucho oro, ni por sus columnas, ni por otras apariencias, sino por estas columnas de la Iglesia. ¡Quién me diera ahora abrazar el cuerpo de Pablo y clavarme al sepulcro y ver las cenizas de aquel cuerpo que suplió lo que faltaba a Cristo, que llevó las señales y que sembró por doquier el Evangelio; sí, las cenizas de aquel cuerpo gracias al cual llegaba a todas partes y a través del cual hablaba Cristo!... Quisiera ver el polvo de aquellos ojos que quedaron gloriosamente ciegos y recobraron nuevamente la vista para la salvación del mundo, y que aun corporalmente fueron dignos de ver a Cristo, y que, viendo las cosas terrenas, no las veían; que vieron las cosas que no se ven; que no veían el sueño; que permanecían vigilantes en medio de la noche y no sufrían la envidia. Desearía ver también las cenizas de aquellos pies que recorrieron el mundo y no se cansaron; que estaban atados al madero cuando sacudió la cárcel; que atravesaron las tierras habitadas y las inhabitadas, y que caminaron tanto. ¿Y qué necesidad hay de mencionar todos los miembros? Desearía ver el sepulcro donde yacen las armas de la justicia, la armadura de la luz, los miembros que ahora

viven, pero que en vida mortificó, y en quienes vivía Cristo, que fueron crucificados al mundo; miembros de Cristo que revistieron a Cristo, templo del Espíritu, edificio santo; miembros ligados al Espíritu, clavados por el temor de Dios y que llevaron las señales de Cristo. Este cuerpo ciñe a aquella ciudad, que está más segura que ninguna torre y más que mil murallas (*Hom.* 32, 2.3.4).

La homilía 23 es un tratado, compacto y brillante, acerca del pensamiento político cristiano. Crisóstomo distingue aquí claramente entre el poder, que es de origen divino, y el oficio, que es de origen humano: "Para mostrar que estas normas valen para todos, aun para los sacerdotes y monjes, y no exclusivamente para hombres ocupados en negocios seculares, lo ha puesto bien claro desde el principio, diciendo "que todos estén sometidos a los poderes superiores," aunque seas apóstol o evangelista o profeta, en cuanto esta sujeción no sea subversiva de la religión. Y no dice simplemente "obedecer," sino "estar sometido"; y la primera exigencia que tiene esta norma para nosotros y el razonamiento que se ajusta a los fieles es que todo esto es por disposición de Dios. "Porque no hay poder si no viene de Dios..." ¿Puede decirse entonces que todo gobernante ha sido elegido por Dios? Yo no digo eso; él [San Pablo] contesta. No hablo ahora de gobernantes individuales, sino de la cosa en sí. Pues que tenga que haber gobernantes y que unos gobiernen y otros sean gobernados y que no se deben llevar adelante las cosas en confusión, meciéndose las gentes de una parte a otra como las olas, esto, digo yo, es obra de la sabiduría de Dios. Por eso no dice: "No hay gobernante que no venga de Dios," sino que habla de la cosa en sí y dice: "No hay poder que no venga de Dios. Y los poderes que existen están ordenados por Dios" (*Hom.* 23). Crisóstomo es el primer escritor teólogo que hace derivar la autoridad política de un pacto entre hombres: "Fue por esto por lo que desde muy antiguo los hombres llegaron a un acuerdo: que nosotros debíamos mantener a los

gobernantes, a causa del abandono en que tienen sus propios negocios. Ellos se ocupan de los negocios públicos y en eso pasan su tiempo enteramente, y así nuestros bienes están seguros" (ibid.).

Algunas de las homilías sobre los Romanos son tan extensas, que llevaría dos horas el pronunciarlas. Por eso se pone en duda que las predicara en la forma actual.

e) Homilías sobre las dos Epístolas a los Corintios

Entre las mejores muestras de su pensamiento y de su doctrina se cuentan las cuarenta y cuatro homilías sobre la primera a los Corintios y las treinta y tres sobre la segunda. En la homilía 21 sobre la primera menciona explícitamente que está escribiendo en Antioquía (21,6). Las homilías sobre la segunda las escribió también en la misma ciudad, ya *Hom.* 26,5, refiriéndose a Constantinopla, dice "allí." No es posible determinar la fecha exacta de composición. En *Hom.* 7,2 sobre la primera, el autor alude a su comentario sobre San Mateo, y en *Hom.* 27,2, al comentario sobre el Evangelio de San Juan.

La detallada discusión que encontramos en *Hom.* 7,1-2 sobre la primera a los Corintios acerca del concepto paulino del Misterio cristiano nos proporciona la clave mejor para ver cómo entendía el propio Crisóstomo el pasaje de 1 Cor 2, 6-10. La profunda exposición que hace de este pasaje va contra las tendencias racionalistas de los anomeos, que negaban el aspecto de Misterio de la religión cristiana. En la *Hom. 40* sobre la primera a los Corintios 15,29 cita un pasaje de lo que aparentemente era un credo que se declamaba delante de los candidatos, cuando éstos habían descendido a la fuente bautismal, en la vigilia pascual. De todos modos, está claro que este símbolo antioqueno contenía las cláusulas "y en la remisión de los pecados, y en la resurrección de los muertos, y en la vida perdurable." Toda la homilía tiene un gran valor para la historia de la liturgia bautismal y para la *disciplina arcani.* Acerca de esta última advierte Crisóstomo:

Primeramente quiero recordaros a vosotros, que ya estáis iniciados, la respuesta que os mandaron decir en aquella vigilia [pascual] los que os iniciaron; luego explicaré también la frase de Pablo: así os será más claro también esto. Después de todo lo demás, añadimos esto que ahora dice Pablo. Quiero decirlo con claridad, pero no me atrevo a causa de los iniciados. Estos añaden dificultad a nuestra exposición, obligándonos, o a no hablar claramente, o a revelarles los misterios inefables. Con todo, hablaré, en cuanto pueda, como a través de un velo. Después de anunciar aquellas palabras místicas y temibles y las formidables normas de las doctrinas que nos han venido del cielo, al final añadiré también esto cuando vayamos a bautizar, haciéndoles decir: "Creo en la resurrección de los muertos," y en esta fe somos bautizados. Después de haber confesado esto con los demás, entonces nos bajan a la fuente de aquellas aguas sagradas. Recordándoles, pues, esto, dijo Pablo: "Si no hay resurrección, ¿por qué se bautiza también por los muertos?," es decir, por los cadáveres. En efecto, por esta razón eres bautizado, porque crees en la resurrección del cuerpo muerto, que no queda muerto. Tú, por tu parte, afirmas de palabra la resurrección de los muertos; en cambio, el sacerdote, como en una especie de imagen, te muestra con los mismos hechos lo que has creído y confesado con palabras. Cuando crees sin signo alguno, te da también el signo; cuando tú has puesto tu parte, entonces te lo garantiza también Dios. ¿Cómo así y de qué manera? Por el agua. El bautizarse y sumergirse y surgir luego es símbolo del descenso a los infiernos y de la subida de allí. Por eso llama también Pablo al bautismo una sepultura: "Hemos sido, pues, sepultados con El por el bautismo en su muerte" (*Hom.* 40,1).

Además de las dos series de homilías sobre la primera y segunda Epístolas a los Corintios, Crisóstomo compuso tres sermones sobre 1 Cor 7:1 (PG 51,207-242) y tres sobre 2 Cor

4:13 (PG 51,271-302) y uno sobre 1 Cor 15:28. El texto griego de este último lo publicó por vez primera Haidacher en 1907.

f) Comentario sobre los Gálatas

El *Comentario sobre los Gálatas* presenta ahora la misma forma que una obra moderna, es decir, es una exéresis corrida del texto, versículo por versículo. Sin embargo, al igual que la exégesis de Isaías que hemos mencionado más arriba, originariamente consistía en una serie de homilías, pues algunas veces Crisóstomo se dirige a sus oyentes. Tampoco a esta obra podemos asignarle una fecha exacta, pero probablemente fue compuesta después que las homilías sobre las Epístolas a los Corintios. De todos modos, Crisóstomo continuaba en Antioquía, pues se refiere a su homilía *Sobre el cambio de nombres* (cf. *supra,* p.461) como pronunciada ante los mismos oyentes: "De este tema va hablamos algo cuando diserté ante vosotros acerca del cambio de su nombre, por qué se le llamó Pablo a quien se llamaba Saulo. Si lo habéis olvidado, lo sabréis todo cogiendo aquel libro" (c.1,9).

g) Homilías sobre la Epístola a los Efesios

Las veinticuatro homilías sobre los Efesios revelan su origen antioqueno por la mención que en ellas se hace familiarmente de San Rabila, en la homilía 9, y de San Julián, en la homilía 21,3, los dos santos predilectos de aquella ciudad; de San Julián dice Teodoreto (*Hist. eccl.* 4,27) que en una ocasión visitó Antioquía. En las homilías 6 y 13, Crisóstomo se refiere a instituciones monásticas establecidas en las montañas vecinas, y las de cerca de Antioquía jugaron un papel importante en su propia vida como ermitaño. Además, *Hom.* 11,5 encierra una alusión a un cisma que existía en la comunidad de sus oyentes; debe de ser el de Melecio. La homilía 20 es muy importante para la doctrina de Crisóstomo sobre el matrimonio. Tiene el aspecto de un código moral para marido y mujer, y es una prueba del concepto ideal que él tenía del matrimonio cristiano.

h) Homilías sobre la Epístola a los Filipenses

Las quince homilías sobre la Epístola a los Filipenses las ha asignado Baur a Antioquía, pensando que sólo allí pudo gozar de la tranquilidad necesaria para componerlas. Sin embargo, encontramos varias alusiones a sus responsabilidades de obispo, especialmente en *Hom.* 9,5, que prueban que son posteriores, de la época de Constantinopla. Baur opina que la alusión al monarca reinante, en la homilía 15, cuadraría a Teodosio y al período antioqueno, pero no así a Arcadio ni al tiempo en que Crisóstomo estaba en Constantinopla. "¿No es verdad, pregunta el predicador, que el mismo que ahora reina se encuentra en medio de tribulaciones, peligros, tristezas, desalientos, desgracias y conspiraciones desde que le impusieron la corona?" Sin embarco, parece que aquí Crisóstomo piensa en el pusilánime Arcadio más que en el victorioso Teodosio, que superó todas las dificultades. La homilía 7 sobre los Filipenses 2:5-11 es una gran defensa de la doctrina de la Encarnación contra los herejes antiguos y modernos, contra los marcionitas. Pablo de Samosata y los arrianos. Crisóstomo subraya la "perfecta" divinidad y la "perfecta" humanidad de Cristo, que se compone de cuerpo y alma. "No vayamos a confundir o separar las naturalezas. Hay un solo Dios, hay un solo Cristo, el Hijo de Dios; cuando yo digo "un solo," quiero significar una unión, no una confusión; la única naturaleza no degeneró en otra, sino que se unió con ella."

i) Homilías sobre la Epístola a los Colosenses

Las doce homilías sobre la Epístola a los Colosenses las escribió también en Constantinopla, pues al final de la tercera se alude claramente al oficio episcopal del predicador: "Tú no me desprecias a mí, sino que desprecias el sacerdocio. Cuando me veas despojado de él, despréciame entonces; entonces ni yo mismo toleraré dar órdenes. Mientras nos sentamos en este trono, mientras ocupamos la presidencia, tenemos también la dignidad y la fuerza, aunque no lo merezcamos. Si el trono de Moisés era tan venerable que se le escuchaba por eso, mucho

más lo es el trono de Cristo. Nosotros lo hemos recibido; desde él hablamos... Los legados, sean los que fueren, gozan de gran honor por razón de la dignidad de su legación... También nosotros hemos recibido el oficio de una embajada y venimos de parte de Dios. Tal es, en efecto, la dignidad del episcopado... Somos embajadores de Dios ante los hombres. Si esto te resulta arduo, no somos nosotros, sino el mismo episcopado: no es éste o aquél, sino el obispo" (*Hom.* 3,4).

Estas homilías sobre los Colosenses las debió de pronunciar Crisóstomo el año 399, pues alude a la caída de Eutropio, que ocurrió el verano de ese mismo año: "El que ayer se sentaba en lo alto de la tribuna, que tenía heraldos que gritaban a pleno pulmón y mucha senté que le precedía abriendo paso pomposamente delante de él por el foro, hoy se encuentra humilde y mezquino, despojado de todo y abandonado de todos aquellos, como polvo transportado de aquí para allá, como ola que pasa" (*Hom.* 7,3). No se menciona la muerte violenta de Eutropio, lo cual parece dar a entender que esta homilía la pronunció poco después de su caída.

Aunque hay pasajes que nos muestran al Crisóstomo de los mejores tiempos, sin embarco, en su conjunto, estas homilías no llegan al nivel general de excelencia que vemos en las demás. En cambio, en cuanto a variedad de contenido, pueden competir con cualquiera. En la primera homilía diserta sobre las muchas maneras de amistad entre los hombres. La tercera trata de Col 1,15-8 y tiene importancia para la cristología. La cuarta responde a la pregunta por qué no vino Cristo al mundo antes. Su conclusión es muy instructiva acerca del uso de los libros históricos del Antiguo Testamento. La quinta trata de la incapacidad de la razón humana para comprender los misterios y de su insuficiencia para entender las cosas sobrenaturales. Aunque Crisóstomo no rechaza rígidamente la interpretación alegórica, raras veces le da rienda suelta como le da aquí. La sexta describe cómo borró Cristo con su muerte el título de la

deuda contraída por los hombres y cómo lo rompió en dos. La séptima explica los efectos de destrucción y regeneración propios del bautismo. La octava demuestra que la gratitud es una gran filosofía de la vida y equivale al martirio cuando es por injurias recibidas de otro. La novena recalca la necesidad de leer las Escrituras con seriedad y señala la gran utilidad de los Salmos para la instrucción moral. Urge a los padres que enseñen a los hijos el canto de los Salmos, que les llevará a los himnos, que son "cosa más divina": "Cuando el niño esté instruido en los salmos, entonces aprenderá también los himnos, como cosa más divina. Las potestades celestes, en efecto, cantan himnos, no salmos." La duodécima, al condenar los abusos de las fiestas de bodas, imagina a Cristo y a sus ángeles presentes en el matrimonio cristiano.

k) Homilías sobre las dos Epístolas a los Tesalonicenses

Crisóstomo pronunció once homilías sobre la primera a los Tesalonicenses y cinco sobre la segunda. Estas dos series pertenecen al período episcopal de Constantinopla, pues en las dos se refiere a los deberes de su elevado oficio. En la homilía 8,4 sobre la primera a los Tesalonicenses afirma: "Tendré que responder de este oficio en que os presido," y en la homilía 4,3 desarrolla la misma idea.

l) Homilías sobre las Epístolas a Timoteo, Tito y Filemón

Las dieciocho homilías sobre la primera Epístola a Timoteo y las diez sobre la segunda parece que las escribió en Antioquía. Habla una ν otra vez del oficio episcopal de Timoteo, sin aludir para nada a que también fuera obispo. El gran número de solitarios que vivían cerca de la ciudad le da ocasión para alabar su estricta disciplina y su devoción ejemplar, como lo hace en otras homilías que predicó en Antioquía. En la homilía 8,3 sobre la segunda a Timoteo alude evidentemente al incendio del templo de Apolo en Dafne, incendio que describe detalladamente en su homilía sobre San Babila. Todos estos

indicios apuntan hacia Antioquía como lugar de origen de estas homilías.

Las seis homilías sobre la Epístola a Tito hay que situarlas también en Antioquía, pues Dafne y la cueva de Matrona que se mencionan en el sermón 3 se hallan cerca de la capital siríaca. La larga disquisición sobre las responsabilidades del obispo se refiere a otro y no a sí mismo.

Las tres homilías sobre la Epístola a Filemón tienen especial importancia para conocer las ideas de Crisóstomo sobre la institución de la esclavitud. La consideraba como un hecho y como una consecuencia del pecado, pero se negaba a aceptarla como una ley de la naturaleza. Proclama que la Iglesia no hace distinción entre esclavos y libres (*Hom.* 1) y fomenta por todos los medios la manumisión por parte de los dueños cristianos (*Hom.* 3). A los esclavos llama hermanos de Cristo y exige que se les trate como a tales (*Hom.* 2). Las homilías sobre Filemón pertenecen probablemente a la misma época que las homilías sobre Timoteo y Tito.

m) Homilías sobre la Epístola a los Hebreos

Las 34 homilías sobre la Epístola a los Hebreos las compuso en el último año de su oficio episcopal en Constantinopla, es decir, el 403-404, pues el título hace constar que fueron publicadas después de su muerte, a base de apuntes taquigráficos, por Constancio, sacerdote de Antioquía.

Casiodoro nos cuenta (*Inst.* 1,8) que, a instancias suyas, un amigo, Muciano, tradujo al latín estas 34 homilías sobre los Hebreos.

Aunque se han editado bajo el nombre de Crisóstomo (PG 65,1039-1062) algunos fragmentos de *catenae* sobre las Epístolas" católicas, nunca compuso, sin embargo, ningún comentario sobre ellas. Se ha probado que casi todos estos *scholia* pertenecen a otros tratados suyos.

2. Homilías Dogmáticas y Polémicas

a) Sobre la naturaleza incomprensible de Dios

Entre las obras de carácter dogmático o polémico, que son relativamente pocas, hay doce homilías en dos series *Sobre la naturaleza incomprensible de Dios.* La primera serie consta de cinco sermones, pronunciados en Antioquía hacia el 386-387. En ellos atacó a los anomeos, el partido arriano más radical, que pretendía conocer a Dios como El se conoce a sí mismo (*Hom.* 2,3) y no sólo sostenían la desigualdad, sino que llegaban a negar aun la semejanza de naturaleza entre el Hijo y el Padre. Su fundador era Aecio, pero su maestro principal, Eunomio, por quien se llamaron eunomianos. Crisóstomo fustiga su blasfema arrogancia, que osa confinar a Dios dentro de los límites de la razón humana y vaciar el misterio de la divina esencia. Defiende la naturaleza inefable, inconcebible e incomprensible de Dios contra estas tendencias racionalistas, que niegan la trascendencia de la religión cristiana. Al mismo tiempo señala la igualdad del Hijo con el Padre. Sus fuentes, además de la Escritura, son Filón, Basilio el Grande y Gregorio de Nisa. Su terminología acusa influencias de fórmulas litúrgicas. La segunda serie de homilías las predicó en Constantinopla el año 397, pero no iban dirigidas contra los anomeos, aunque Montfaucon y Migne (48,701-812) las titulan *Contra Anomoeos.*

b) Las catequesis bautismales descubiertas recientemente

En los doce años que predicó en Antioquía, desde el 386 hasta el 398, tuvo la misión de preparar a los catecúmenos para la recepción del sacramento del Bautismo. No dejaba de ser sorprendente que se hubiera conservado tan poco de estas instrucciones. Poseíamos solamente dos *Catecheses ad illuminandos* en Migne (49,223-240), predicadas en la cuaresma del año 388. En 1909, A. Papadopulos-Kerameus editó por primera vez una serie de cuatro sermones dirigidos a los candidatos al bautismo, tomándolos del *Codex Mosq.* 216 y del *Codex Petrop.* 76, ambos del siglo X. El primer sermón es idéntico a la primera homilía de Migne. La liturgia que se

describe es la de Antioquía. Al final de la tercera homilía, Crisóstomo pide a sus oyentes que oren por el obispo que les va a bautizar en Pascua y por los sacerdotes, entre los cuales se cuenta él mismo. Por estas razones resulta evidente que estas cuatro homilías las pronunció en Antioquía. probablemente en la cuaresma del año 388.

A. Wenger ha tenido la buena suerte de descubrir, en 1955, una serie de ocho catequesis bautismales en un manuscrito (*Codex* 6) del monasterio de Stavronikita, en el Monte Athos. Las editó en 1957, enriqueciendo así notablemente nuestros conocimientos de la liturgia bautismal de Antioquía a fines del siglo IV. Las predicó Crisóstomo poco después del año 388, y una de ellas es idéntica a la cuarta de Papadopulos-Kerameus y al sermón latino *Ad neophytos* que se publica en el apéndice del volumen II de la edición de Fronton (París 1609s), y a la cual no dieron importancia Savile, Montfaucon y Migne. Como San Agustín la utilizó ya el año 421 (*Contra Iulianum* 1,6,21), es señal de que esta traducción latina se hizo muy pronto; probablemente es obra del diácono Aniano de Celeda.

c) Homilías contra los judíos

Las ocho homilías contra los judíos que pronunció en Antioquía, del año 386 al 387, iban dirigidas principalmente a los oyentes cristianos y sólo incidentalmente a los judíos. Deducimos de ellas que los cristianos frecuentaban las sinagogas, atraídos por los talismanes y amuletos con que comerciaban libremente los judíos de clase baja. La primera homilía amonesta a sus oyentes contra la celebración de las Trompetas (es decir, el Año Nuevo), de los Tabernáculos y los Ayunos. La tercera se refiere a los que celebran su Pascua con los judíos el 14 de Nisán, los llamados protopasquitas. En todos estos sermones trata de probar que los judíos han rechazado al Mesías, como lo anunciaron los profetas, y que han sido justamente castigados para siempre por el trato que dieron a

Cristo. Son, sin embargo, una prueba de que los judíos seguían constituyendo en esa época un gran poder social y aun religioso.

3. Discursos Morales.

Aun cuando Crisóstomo nunca olvida en sus sermones su finalidad principal, que es el **mejoramiento moral de los oyentes**, en algunos discursos se limitó exclusivamente a atacar la superstición y el vicio. Los más famosos son los *In kalendas* (PG 48,953-962), donde fustiga, el primero de enero, el libertinaje y los excesos supersticiosos con que se celebraba el Año Nuevo. Crisóstomo pronunció este sermón en Antioquía, pues en la introducción lamenta la ausencia del obispo.

Una de sus invectivas más vigorosas es su sermón *Contra los juegos circenses y el teatro, Contra circenses ludos et theatra* (PG 56,263-270), con el cual se dirigió a su congregación de Constantinopla el 3 de julio del 390, cuando encontró su iglesia medio vacía porque muchos de su grey habían ido al circo. Expresa su indignación porque aun el Viernes Santo se celebraban carreras de carrozas y se daba una sesión de teatro el Sábado Santo.

A sus ojos, el teatro es una "asamblea de Satanás": sus tentaciones las describe en las *Homiliae 3 de alabólo* (PG 49.241-276), que hay que asignar al periodo antioqueno. Las *Homiliae 9 de poenitentia* (PC 49.277-350) las predicó en distintas ocasiones, y sólo posteriormente se reunieron para formar una serie, a excepción de la séptima, que pertenece a Severiano de Gábala, como lo ha demostrado C. Martin.

El contraste violento de riqueza y pobreza, tanto en Antioquía como en Constantinopla, chocaban con el fino sentido de justicia social que tenía Crisóstomo. Calcula (*In. Act. Ap. Hom.* 11,3) en unos 50.000 los pobres de Constantinopla, siendo de 100.000 la población cristiana. Mientras fustiga constantemente a los ricos por su indiferencia egoísta ante la suerte de sus hermanos menos afortunados, nunca se olvida de

insistir en el deber de la limosna. Este tema recurre con tanta frecuencia en sus sermones, que se le ha llamado "San el Limosnero." Su discurso *De eleemosyna* (PG 51,261-272) da una interpretación detallada del pasaje 1 Cor 16,1-4, mientras que el *De futurorum deliciis et praesentium vilitate*(PG 51,347-354) va dirigido contra la mentalidad materialista de la gente.

4. Sermones Para Las Fiestas Litúrgicas.

Entre sus discursos de fiestas, el más discutido es el sermón de Navidad *In diem natalem D. N. Iesu Christi,* del 25 de diciembre del 386 (PG 49,351-362). Se propuso demostrar que el 25 de diciembre es el verdadero día natalicio del Señor, Sol de Justicia. Crisóstomo afirma que esta fiesta se conocía en Antioquía desde hacía menos de diez años — detalle interesante para la historia de Navidad en Oriente —. C. Martin ha defendido recientemente la autenticidad de un segundo sermón de Navidad (PG 56,385-396), que hasta ahora se consideraba dudoso. El sermón de Epifanía *De baptismo Christi et Epiphania*, predicado probablemente el 6 de enero de 387, parece ser auténtico.

Las dos homilías del Jueves Santo *De proditione Iudae* (PG 49,373-392) son dos recensiones de una misma obra; la tercera (PG 50,715-720) quizás sea espuria. Conservamos tres sermones de Viernes Santo: uno *De coemeterio et cruce* y dos *De cruce et latrone* (PG 49,393-418). Estos dos últimos representan probablemente la misma homilía en dos ediciones diferentes. En sus instrucciones del Jueves Santo, Crisóstomo trata de la institución de la Eucaristía y de la traición de Judas. En los sermones del Viernes Santo explica la santa Cruz y la muerte del Salvador. La liturgia del Viernes Santo en Antioquía solía celebrarse en el Martyrium, fuera de la ciudad, en el cementerio grande, ya que Cristo fue crucificado fuera de Jerusalén, como explica Crisóstomo. Se creía que esta costumbre servía también para recordar a los fieles que los

enterrados en los sepulcros vecinos esperaban la resurrección eterna. Las funciones duraban todo el día y la mayor parte de la noche. De los dos sermones de Pascua (PG 50,433-442, y 52,765-772), el primero se titula *Contra ebriosos et de resurrectione,* y el segundo es de dudosa autenticidad. De los dos discursos de la Ascensión (PG 50,441-452, y 52,773-792), sólo el primero parece auténtico, mientras que son genuinos los dos sermones de Pentecostés (PG 50,453-470).

5. Panegíricos.

Crisóstomo pronunció gran número de panegíricos de santos del Antiguo Testamento, tales como Job, Eleazar, los Macabeos y su madre; de algunos mártires, como Romano, Julián, Barlaam, Pelagia, Berenice, Prósdoce, y de mártires en general. Presentan interés particular los que predicó en honor de los santos obispos de Antioquía Ignacio, Babila, Filogonio, Eustaquio y Melecio. El panegírico sobre su maestro Diodoro de Tarso lo pronunció en presencia de éste.

Pero ningún panegírico suyo ha alcanzado la nombradla que han logrado las *Homiliae 7 de laudibus S. Pauli,* donde da una expresión entusiasta a su ilimitada admiración por el Apóstol de las Gentes. Aniano de Celeda, que las tradujo al latín entre los años 415 y 419, dice que no solamente retratan al gran Apóstol, sino que de algún modo se puede decir que le resucitan de los muertos, de suerte que viene a ser una vez más un modelo vivo de perfección cristiana. En el panegírico de introducción, Crisóstomo le alaba como la síntesis de todas las virtudes y le compara con las grandes figuras del Antiguo Testamento desde Abel hasta San Juan Bautista, para concluir diciendo que supera a cada uno de ellos en su propia excelencia. En el segundo demuestra con el ejemplo de Pablo hasta qué alturas extraordinarias puede subir la frágil naturaleza humana. El tercero describe los obstáculos que hubo de superar el Apóstol con su valor sin límites y con su caridad inagotable. El cuarto

trata de su conversión en el camino de Damasco. Crisóstomo compara la reacción de Pablo ante la llamada de Dios con la de los judíos en cuanto pueblo, que permanecieron endurecidos en su infidelidad a pesar de haber sido testigos de muchos milagros. El quinto describe las debilidades del Apóstol, sobre las cuales triunfó tan gloriosamente. El sexto discute su temor ante la muerte, en el cual algunos, al parecer, veían un defecto. Crisóstomo explica que los síntomas de aversión física no empañan el lustre del valor auténtico; lo que cuenta es la resolución del alma. El último panegírico compara al portaestandarte de un ejército cualquiera con San Pablo, portaestandarte del Señor crucificado y Rey celestial, que llevó el emblema de la Cruz en su bandera a través del mundo entero.

6. Discursos De Circunstancias.

a) El primer sermón

Poseemos aún el primer sermón que pronunció Crisóstomo con ocasión de su promoción al presbiterado a principios del 386. Dice expresamente que es su primera homilía, y la dedica a Dios, que le dio lengua y habla. Agradece al obispo de Antioquía (Flaviano) por haberle ordenado y le alaba por su espíritu verdaderamente apostólico. Pide a la congregación que ore para que también él sea un buen sacerdote.

b) Homilías sobre las estatuas

De todos sus discursos de circunstancias, los más famosos son las *Homiliae 21 de statuis ad populum Antiochenum.* Están consideradas como una de las manifestaciones más perfectas de su elocuencia y admiten comparación con los monumentos más nobles de este arte. Las estatuas del emperador Teodosio y de la familia imperial habían sido derribadas y mutiladas por la multitud de Antioquía, el año 387, en una sedición provocada por la imposición de un impuesto extraordinario. Teodosio se sintió tan ofendido, que pensó en destruir por completo la ciudad. El anciano obispo

Flaviano marchó a Constantinopla a pedir perdón al emperador. Mientras la ciudad fluctuaba entre la esperanza y el temor, Crisóstomo pronunció estas homilías *Sobre las estatuas*, que nos describen con viveza aquellos días de terror, señalados con numerosas ejecuciones Pone en movimiento todas sus fuerzas para consolar y animar a las inmensas multitudes que atestan las iglesias, pero al mismo tiempo aprovecha la oportunidad para fustigar los vicios y pecados, que habían hecho descargar la ira de Dios sobre ellos. En el último discurso, pronunciado el domingo de Pascua, podía anunciar que los esfuerzos del obispo Flaviano se habían visto coronados por el éxito y que el emperador había concedido a su pueblo el perdón completo. Crisóstomo había demostrado en esta crisis ser un verdadero guía y padre de su grey. Su sentido de responsabilidad es tan grande como su profunda simpatía y su sinceridad apasionada. Pronunciadas al principio de su presbiterado, estas valientes homilías *Sobre las estatuas* le consagraron como orador.

c) Dos homilías sobre Eutropio

Después de su caída del poder, al principio del año 399, Eutropio sólo pudo escapar a la muerte huyendo precipitadamente a la iglesia, donde reclamó el derecho de asilo, privilegio que poco antes había tratado de cercenar él mismo. Al domingo siguiente, 17 de enero del 399, mientras él se aferraba miserablemente al altar, Crisóstomo, tomando pie del texto "Vanidad de vanidades y todo es vanidad," pronunció un discurso conmovedor sobre el carácter transitorio de la gloria terrena a la luz de la caída de Eutropio. Pocos días después, cuando éste abandonó la iglesia y fue desterrado a Chipre, Crisóstomo rechaza en una secunda homilía un rumor según el cual las autoridades eclesiásticas habían traicionado a Eutropio.

d) Sermones antes y después del destierro

Íntimamente relacionados con su propia tragedia están los dos sermones que pronunció Crisóstomo la víspera de su primer destierro el 403 y al día siguiente de su regreso. En el

primero (PG 52,427-439) se propuso apaciguar al pueblo enfurecido con un espléndido discurso sobre la invencibilidad de la Iglesia y sobre la unión inseparable que existe entre la cabeza y los miembros. En el secundo (PG 52,443-8), que va conocía Sozomeno (*Hist. eccl.* 8,18,8), agradece a la multitud su lealtad y ensalza la castidad y amor de su esposa, la iglesia de Constantinopla, que en su ausencia había rechazado a todos los seductores.

2. Tratados.

1. De sacerdotio

No hay obra de Crisóstomo que se conozca mejor y que se haya traducido con más frecuencia y editado más veces que sus seis libros *Sobre el sacerdocio.* Poros años después de la muerte de Crisóstomo. Isidoro de Pelusio declaraba: "No hay ninguno que haya leído este libro y no haya quedado herido por el amor divino. Muestra el sacerdocio como algo augusto V difícil de alcanzar, y enseña cómo se ha de cumplir sin reproche. Porque lo compuso Juan, el sabio intérprete de los misterios de Dios, luz de la Iglesia de Bizancio y de la Iglesia entera, y lo hizo con tanta delicadeza, densidad y precisión, que todos aquellos que ejercen el sacerdocio como Dios manda o lo tratan con negligencia encuentran aquí retratadas sus virtudes o sus faltas" (*Ep.* 1,156). A juicio de Suidas (*Lex.* 1, 1023), sobrepasa a todos los demás escritos de Crisóstomo en sublimidad de pensamiento, pureza de dicción, suavidad y elegancia de estilo. Efectivamente, siempre se le ha considerado como un clásico del sacerdocio y uno de los mejores tesoros de la literatura patrística.

La obra misma no aporta ningún dato para determinar la fecha. Sócrates *Hist. eccl.* 6,3) lo asigna al período en que era diácono (381-386). De todos modos, el año 392 lo levó ya Jerónimo (*De vir. ill.* 129). El tratado adopta la forma de un

diálogo entre Crisóstomo y su amigo Basilio; el primero trata de justificar su conducta con ocasión del nombramiento de ambos como obispos el año 373. Basilio había informado a Crisóstomo que estaba dispuesto a seguir cualquier camino que tomara, bien sea declinando aquella dignidad, bien sea sometiéndose a ella; pero le rogaba que lo hicieran ambos de común acuerdo. Dejando a su compañero bajo la impresión de que aceptaba su sugerencia, Crisóstomo esquivó la carpa sin comunicarle al otro su resolución. Entre tanto, dijeron a Basilio que Crisóstomo había aceptado y le indujeron a hacer lo mismo. Cuando se enteró de que Crisóstomo le había engañado, se sintió muy herido. Los últimos capítulos del libro primero describen la indignación de Basilio y las primeras frases de la defensa de Crisóstomo, que se convierten en una discusión sobre el sacerdocio en su más alto grado, el oficio episcopal. En el segundo libro continúa la defensa demostrando que su manera de obrar fue para bien de su amigo y de su grey, que obtuvo tan buen pastor en su persona. En cuanto a él, esquivó esta carga, porque un oficio así requiere un alma grande y noble y está lleno de dificultades y peligros. No fue por insultar a sus electores por lo que huyó él, sino porque estaba profundamente **convencido de su fragilidad.** Aunque él nunca lo vaya a admitir, la virtud y la caridad ardiente de Basilio le hacen sobremanera apto para esa elevada dignidad. En el libro tercero refuta a quienes sospechan que declinó esta dignidad por soberbia y vanagloria, demostrando que los que **así piensan no tienen una concepción verdadera del sacerdote**. Esto le lleva a hablar, en uno de los pasajes más bellos, sobre la grandeza del sacerdocio:

El sacerdocio, sí es cierto que se ejerce sobre la tierra, pero pertenece al orden de las instituciones celestes, y con mucha razón. Porque no fue un hombre, no un ángel o arcángel, no otra potestad alguna creada, sino el Paráclito mismo quien ordenó este ministerio e hizo que hombres vestidos aún de carne pudieran ejercer oficio de ángeles. Por lo cual, el sacerdote ha de

ser tan puro como si se hallara en los cielos en medio de aquellas angélicas potestades... Imagínate, te ruego, que tienes ante los ojos al profeta Elías; mira la ingente muchedumbre que lo rodea, las víctimas sobre las piedras, la quietud y silencio absoluto de todos y sólo el profeta que ora, v, de pronto, el fuego que baja del cielo sobre el sacrificio. Todo esto es admirable y nos llena de estupor. Pues trasládate ahora de ahí y contempla lo que entre nosotros se cumple, y verás no sólo cosas maravillosas, sino algo que sobrepasa toda admiración. Aquí está en pie el sacerdote, no para hacer bajar fuego del cielo, sino para quo descienda el Espíritu Santo, y prolonga largo rato su oración no para que una llama desprendida de lo alto consuma las víctimas, sino para que descienda la gracia sobre el sacrificio y, abrasando las almas de todos los asistentes, las deje más brillantes que plata acrisolada... Pues quien atentamente considera qué cosa sea estar un hombre envuelto aún de carne y sangre, y poder, no obstante, llegarse tan cerca de aquella bienaventurada y purísima naturaleza, ése podrá comprender bien qué tan grande sea el honor que la gracia del Espíritu otorgó a los sacerdotes. Porque por manos del sacerdote se cumplen no sólo los misterios dichos, mas también otros que en nada les van en zaga, ya en razón de su dignidad en sí, ya en orden a nuestra salvación. En efecto, a moradores de la tierra, a quienes en la tierra tienen aún su conversación, se les ha encomendado administrar los tesoros del cielo, y han recibido un poder que ni a ángeles ni a arcángeles concedió Dios jamás. Porque no se les dijo a éstos: "Lo que atareis sobre la tierra será también atado en el cielo, y lo que desatareis sobre la tierra será desatado en el cielo" (Mt 18,18). Cierto que los que ejercen autoridad en el mundo tienen también poder de atar; pero es sólo los cuerpos. La atadura del sacerdote toca al alma misma y penetra los cielos. **Lo que los sacerdotes hacen aquí abajo, Dios lo ratifica allá arriba, y la sentencia de los siervos es confirmada por el Señor**...

Porque éstos son, éstos, los que espiritualmente nos engendran, los que por el bautismo nos dan a luz. Por ellos nos revestimos de Cristo y nos consepultamos con el Hijo de Dios y nos hacemos miembros de aquella bienaventurada cabeza. De suerte que los sacerdotes debieran merecernos más reverencia que los magistrados y reyes y hasta fuera justo tributarles honor mayor que a nuestros mismos padres. Porque éstos nos engendran por la sangre y la voluntad de la carne; mas aquellos son autores de nuestro nacimiento de Dios, de la regeneración bienaventurada, de la libertad verdadera y de la filiación divina por la gracia (3,4-6: BAC 169,645-9, trad. D. Ruiz Bueno).

Todo esto sirve para probar que nadie le debiera censurar por haber hurtado el cuerpo a una dignidad tan elevada. El mismo San Pablo tembló y quedó aterrado cuando consideró el sacerdocio. La razón es que un sacerdote necesita ser excepcionalmente virtuoso y santo. Sobre todo debería quedar desterrada de su alma la ambición. Debería ser muy sabio y prudente, cauto y clarividente, paciente y tolerante, aun cuando se le censure e insulte. Si esto vale para un simple sacerdote, cuánto más para un obispo.

El libro cuarto habla de la suerte terrible que espera a quienes entran en el estado clerical conscientes de su indignidad y de aquellos que, en contra de su voluntad, se ven forzados a aceptarlo aunque estén desprovistos de las cualidades necesarias, especialmente para predicar. Para ser buen predicador, el sacerdote tiene que estar provisto de los conocimientos que se requieren para responder a los ataques de todos los griegos, judíos y herejes, sobre todo de los maniqueos y de los secuaces de Valentino, Marción, Sabelio y Arrio. Un ejemplo radiante bajo este aspecto es San Pablo, quien era notable no sólo por sus milagros, sino también por su elocuencia.

Al libro quinto se le podría llamar un manual de predicadores, pues en él discute el autor el gran esfuerzo y

diligencia que deben poner en su oficio, así como de los peligros que éste encierra. Un buen predicador debe despreciar la adulación, si es que tiene éxito, y no debería caer en la envidia si otros consiguen mayores aplausos que él. Su finalidad primera debería ser agradar a Dios. No le deberían turbar ni la crítica desfavorable ni la falta de estima.

El libro sexto contrapone la vida activa a la contemplativa. Es muy digno de notarse que Crisóstomo, que no había escatimado nunca sus alabanzas a la vida contemplativa y que había vivido varios años como ermitaño, dé aquí la preferencia a la primera, porque exige mayor magnanimidad. Las dificultades y los peligros de la vida monástica no se pueden comparar con los del apostolado sacerdotal. La vida de un monje no es una prueba de virtud tan grande como la de un buen prelado. Es mucho más fácil salvar el alma propia que salvar las de los demás. Los sacerdotes son responsables aun de los pecados de los demás, mientras que los monjes sólo tienen que responder de los propios. Por eso la vida activa requiere mucha mayor perfección que la contemplativa. Por todas estas razones, Crisóstomo se siente incapaz de afrontar las responsabilidades y peligros del oficio episcopal.

Tanto la ocasión histórica del diálogo, tal como se presenta en el libro primero, como la forma misma de diálogo, más parecen ficción que realidad y sirven solamente para proporcionar al autor un marco para su tema principal — la grandeza y las responsabilidades del sacerdocio —. No han tenido éxito hasta ahora los esfuerzos hechos para identificar al Basilio del diálogo. Crisóstomo no le menciona nunca en ninguna de sus obras, ni siquiera en sus cartas. Se han sugerido los nombres de Basilio el Grande, Basilio de Seleucia y Basilio de Rafanea, con preferencia a favor de este último; pero sigue siendo extraño que no haya quedado ni la más ligera huella de una amistad tan íntima en ningún escrito posterior y en ninguna carta de Crisóstomo. Ni Paladio ni Sócrates mencionan el

incidente de la elección y consagración de Basilio. Parece ser que, en su narración introductoria y en todo el tratado, Crisóstomo tomó como modelo la *Or.* 2 *De fuga* (cf. *supra*, p.256) de Gregorio Nacianceno, donde éste defiende su fuga del sacerdocio. Hay muchos detalles, aun en la misma manera de tratar el tema, en que Crisóstomo parece tributario de Gregorio, aun cuando le supere en profundidad de pensamiento y en sublimidad de tono.

2. Sobre La Vida Monástica.

Algunos tratados están dedicados a defender la vida monástica. Los más antiguos son las *Paraeneses ad Theodorum lapsum* (PG 47,277-316), dos exhortaciones a su amigo Teodoro, más tarde obispo de Mopsuestia, que había cedido a los encantos de cierta mujer llamada Hermione y encontraba fastidio en la vida monástica (cf. *supra*, p.420). Sólo la primera adopta la forma convencional; la segunda tiene la forma de una epístola. Las dos pertenecen a la época en que el mismo Crisóstomo era todavía un anacoreta. Al mismo período pertenecen los dos libros *De compunctione* (περί κατανύξεως; PG 47, 393-422); el libro primero está dedicado al monje Demetrio; el segundo, al monje Stelequio. Crisóstomo describe la naturaleza y necesidad de la compunción verdadera.

Los tres libros *Adversus oppugnatores vitae monasticae* atacan a los enemigos del monaquismo y tratan de persuadir a los padres cristianos que manden a sus hijos a los monjes para su educación superior y su formación moral (PG 47,319-386). La obra entera, compuesta entre los años 378 y 385, tiene reminiscencias de la filosofía popular y de la retórica. El paralelo que se establece en el libro segundo (6) entre un monje y un rey deriva de un tópico estoico y está más completamente desarrollado en el breve ensayo *Comparatio regis et monachi* (PG 47,387-392), que constituye como la réplica cristiana a la

comparación de Platón entre un filósofo y un tirano en el libro noveno de su *Politeia.*

3. Sobre la virginidad y la viudez

El libro *De virginitate* (PG 48,533-596) es, en su mayor parte (c.24-84), una interpretación minuciosa de las palabras del Apóstol (1 Cor 7,38) de que el matrimonio es cosa buena, pero la virginidad, mejor; Crisóstomo alude a esta obra en sus homilías sobre la primera a los Corintios (19,6), que pronuncio más tarde en Antioquía.

Poco después de consagrado patriarca de Constantinopla (397), Crisóstomo publicó dos cartas pastorales; las dos tratan del problema de los *Syneisaktoi* o *virgines subintroductae.* es decir, de los hombres y mujeres ascetas que vivían bajo el mismo techo. La primera, *Adversus eos qui apud se habent virgines subintroductas* (PG 47,495-514), va dirigida a los clérigos y condena la costumbre que seguían algunos sacerdotes de tener en sus casas vírgenes consagradas, pretendiendo vivir con ellas como con hermanas espirituales. La segunda, *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant* (PG 47,513-532), insiste en que las mujeres canónicas (αι κανονικαί) no deben admitir hombres que residan permanentemente con ellas bajo el mismo techo. Crisóstomo admite que no ha habido en realidad muchas ofensas, pero advierte que el escándalo tiene que surgir inevitablemente. A pesar de que los dos tratados respiran gran celo apostólico por la reforma del clero, sin embargo, su lenguaje es muchas veces duro y mordaz, llegando a comparar dichas casas con lupanares. Paladio refiere que "esto causó gran indignación en aquellos del clero que no tenían amor de Dios y ardían en pasiones" (19).

El breve tratado *Ad viduam iuniorem* (PG 48,399-410), escrito probablemente hacia el año 380, trata de consolar a una viuda joven por la pérdida de su esposo, Terasio. El opúsculo *De non iterando coniugio,* que aconseja a las viudas en general que

permanezcan como están (1 Cor 7,40), publicado muchas veces como apéndice del anterior, probablemente es de la misma fecha.

4. Acerca de la educación de los hijos

En ninguna otra obra presenta Crisóstomo sus ideas de educación en una forma tan condensarla como en el tratado titulado De *inani gloria et de educandis liberis.* Parece extraña a primera vista la combinación de estos dos temas en un mismo libro. La primera parte del libro, que es la más corta, *Sobre la vanagloria,* trata del vicio principal de Antioquía, el lujo y el libertinaje. La segunda parte, *Sobre la educación de los hijos,* se propone proteger a la juventud contra vicios tan peligrosos, enseñando a los padres la manera recta de educar a los hijos e hijas. La transición del primer tema al secundo la presenta el autor como natural, puesto que la raíz más profunda de toda corrupción es la falta de formación moral de la generación futura (15): "La maldad se hace difícil de arrancar porque nadie les habla acerca de la virginidad, nadie les dice una palabra sobre la castidad, nadie sobre el desprecio de las riquezas y de la gloria, nadie les recuerda las promesas que tenemos en las Escrituras" (17). Urge a los padres consideren la educación de los hijos como su función más ida y santa y que les proporcionen las riquezas verdaderas del alma antes que las terrenas. Deben formar a sus hijos e hijas, no para el tiempo, sino para la eternidad. Este librito tiene un interés duradero como documento para la historia de la pedagogía cristiana, aunque Crisóstomo presta poca atención al progreso intelectual del niño y no pretende tener conocimientos psicológicos profundos.

Es muy corto el número de manuscritos que contienen este tratado. Las ediciones de Fronton du Duc, Savile, Montfaucon y Migne no lo incluyen. Lo editó por vez primera el dominico F. Combefis el año 1656. agregando una traducción

latina. John Evelyn publicó en 1659 una versión inglesa, pero omitiendo los primeros dieciséis párrafos sobre la vanagloria. Como Montfaucon y Migne lo rechazaron como espurio, quedó en olvido otra vez, hasta que Haidacher despertó de nuevo el interés con la publicación de su traducción alemana. En la introducción probaba que son completamente injustificadas todas las dudas acerca de su autenticidad. Su temprana muerte en 1908 le impidió publicar una nueva edición crítica del texto griego, que salió en 1914 por obra de F. Schulte. Tanto Haidacher como Schulte apoyaban sus conclusiones favorables a la autenticidad del librito en sus muchas semejanzas con los escritos reconocidos como auténticos de Crisóstomo, especialmente en la semejanza en la selección de las palabras, en la estructura de las cláusulas, en el lenguaje figurativo empleado y en la recurrencia de los temas favoritos. La comparación de la introducción del tratado con la homilía 10 sobre la Epístola a los Efesios era particularmente convincente para Haidacher, quien asigna ambas obras a Antioquía y al año 393.

Combefis y Schulte basaron sus ediciones en un solo manuscrito: *Codex Parisinus Gr.* 764 saec.X-XI, anteriormente en la biblioteca del cardenal Mazarini. Si bien Schulte afirma que buscó en vano otras copias, existía un segundo manuscrito, que descubrió A. Papadopulos-Kerameus en 1881 y describió en un catálogo impreso en 1885: el *Codex Lesbiacus* 42, de fines del siglo X o principios del XI, fol.92v a fol.118r. Al parecer, la publicación de Kerameus pasó inadvertida, pues en 1929 C. Baur se arrogaba el mérito de haber descubierto este segundo manuscrito.

5. Sobre el sufrimiento

Crisóstomo era solamente diácono cuando escribió los tres libros *Ad Stagirium a daemone vexatum.* Consuela a su amigo, el monje Stagirio, que se encontraba muy desesperado y en desolación espiritual. Crisóstomo trata de la finalidad de la

adversidad y aconseja a Stagirio que descubra en sus propias tribulaciones la intervención amorosa de la divina Providencia. Los libros segundo y tercero repasan la historia del sufrimiento desde Adán hasta San Pablo para probar que precisamente los predilectos de Dios han pasado por las mayores tribulaciones.

Los otros dos tratados que tocan el problema de la miseria humana datan del período de su segundo destierro, entre el 405 y 406, y van dirigidos a sus amigos de la patria. En el primero, *Quod nemo laeditur nisi a se ipso* (PG 52,259-480), trata de probar que en realidad nadie puede dañar a otro si éste no coopera. Siempre y en todas partes queda en la mano de uno el evitar aquello que únicamente puede dañarle. En el segundo, *Ad eos qui scandalizati sunt ob adversitates* (PG 52, 479-528), consuela a los que se han escandalizado por la triste situación presente y por el aspecto tenebroso del futuro. Aunque las intenciones de Dios no estén claras para nosotros, las tristezas y adversidades que sobrevienen a los justos no deben inducirnos nunca a poner en tela de juicio el orden divino del mundo.

6. Contra paganos y judíos

A pesar de algunas dudas prolongadas, parecen ser auténticos estos dos tratados apologéticos. El primero, *De S. Babyla contra Iulianum et Gentiles,* compuesto hacia el año 382, muestra el triunfo victorioso de la religión cristiana y la decadencia del paganismo en la historia del obispo y mártir Babila de Antioquía, que murió en la persecución de Decio. Juliano el Apóstata había ordenado el año 362 que sus restos fueran sacados de la cueva de Dafne, cerca de Antioquía, y se restaurara allí el culto antiguo de Apolo. Pero el 24 de octubre del 362 se quemaba el famoso templo de Dafne y nueve meses después caía herido el mismo Juliano (26 de junio del 363). Crisóstomo ensalza ambos acontecimientos como una prueba del poder de San Babila y cita largos pasajes del discurso de

Libanios (60) acerca del incendio del templo, calificando de necedad y chochez sus lamentaciones.

El segundo tratado, *Contra Judaeos et Gentiles quod Christus sit Deus*, es "una demostración a judíos y griegos de que Cristo es Dios por lo que se dice de El en muchos lugares en los profetas," según lo dice el título completo en griego. El autor prueba la divinidad de Cristo por el cumplimiento de las profecías del mismo Cristo y por las del Antiguo Testamento. Entre las primeras recalca especialmente las profecías sobre el poder irresistible de la religión cristiana y sobre la destrucción del templo de Jerusalén. Refiere que en la generación presente aquel rey que sobrepasó a todos los demás en iniquidad, Juliano, dio su aprobación a la reconstrucción del templo judío; pero, cuando se empezó la obra, se levantó luego desde los cimientos y ahuyentó a los judíos. La cruz, que era el símbolo de una muerte horrible, se ha convertido en objeto de bendición. "Los reyes deponen sus coronas y toman la cruz, símbolo de su muerte. La cruz aparece en sus púrpuras, la cruz en sus coronas, la cruz en sus oraciones, la cruz en sus armas, la cruz sobre la mesa sagrada. Y a todo lo ancho del mundo la cruz brilla más que el sol" (8). La victoria de Cristo ha sido completa: "Los reyes, los generales, los capitanes, los cónsules, los esclavos y los libres, las personas privadas, los sabios y los ignorantes, los bárbaros y toda clase de hombres y toda la tierra que baña la luz del sol, toda esta extensión está ocupada por su nombre y por su culto, para que aprendas el significado de aquellas palabras: "Y su descanso será glorioso" (Is 11,10). Y el lugar que recibió aquel cuerpo muerto, aunque pequeño y angosto, es más venerable que todas las cortes reales y más honorable que los mismos reyes" (11).

Probablemente el tratado es incompleto, pues termina bruscamente y Crisóstomo no cumple la promesa de hablar más adelante acerca de los judíos de manera más completa. Por el contenido y por la elocuencia, el tratado parece salido de su

pluma. Hay varios pasajes que recuerdan otras obras suyas. Las opiniones se hallan divididas respecto de la fecha de su Composición. Bardenhewer (vol.3 p.348) lo pone hacia el año 387, mientras que Williams prefiere situarlo al principio de su diaconado (381).

3. Cartas.

Se conservan unas doscientas treinta y seis cartas, todas ellas de su segundo destierro. Aunque la mayoría son muy breves, son un testimonio del vivo interés que sentía Crisóstomo por el bienestar de sus amigos de Siria y Constantinopla, a pesar de la distancia que les separaba. Están dirigidas a más de cien personas distintas: responde a las preguntas de quienes ansiaban conocer algo sobre su estado, da una prueba impresionante de su celo apostólico, consuela a sus amigos y seguidores, preocupados por la situación desesperada de la iglesia de Constantinopla y por el estado del propio Crisóstomo. Las más largas y las más cordiales son las diecisiete cartas que escribió a la viuda y diaconisa Olimpíade (PG 52,549-623), que no se cansaba nunca de dar pasos para mejorar la suerte de Crisóstomo. Las más importantes son las dos cartas que dirigió al papa Inocente. La primera y la más larga de todas (PG 52, 529-536) es la que escribió a Constantinopla inmediatamente después de Pascua, antes de su segundo destierro, donde da cuenta de los disturbios ocurridos después de la llegada de Teófilo de Alejandría y de su propia deposición. La segunda lleva la fecha de finales del 406 y fue escrita en Cúcuso.

Escritos Espurios.

El prestigio del nombre de Crisóstomo hizo que se le atribuyeran a él más escritos que a ningún otro Padre griego: trescientas obras espurias impresas y seiscientas más en los manuscritos. En algunos casos ya han sido identificados sus verdaderos autores: Nestorio, Severiano de Gábala, Flaviano de

Antioquía, Anfiloquio de Iconio, Eusebio de Alejandría, Hesiquio de Jerusalén, Gregorio de Antioquía, Anastasio Sinaíta, Juan Damasceno y muchos otros. Varios *spuria* pertenecen a Crisóstomo materialmente, aunque no formalmente, en cuanto que desde muy pronto su autoridad indujo la costumbre de extractar de distintas homilías frases suyas sobre un tema determinado y combinar dichos extractos para formar una nueva homilía sobre tal tema. Otros son falsificaciones de arriba abajo.

1. Opus imperfectum in Matthaeum

Entre los tratados espurios merece mención aparte el llamado *Opus imperfectum in Matthaeum,* pues gozó de mucha fama en la Edad Media como obra genuina de Crisóstomo (PG 56,611-946). Contiene un comentario latino incompleto sobre Mateo, que consta de cincuenta y cuatro homilías, cuyo verdadero autor es un arriano del siglo V. Durante mucho tiempo se creyó que el texto latino era original. Sin embargo, J. Stiglmayr adujo razones que prueban que el original debió de ser griego y que el texto latino no es más que una revisión un tanto libre. Sacó la deducción de que el comentario lo compuso quizás el presbítero arriano Timoteo, que vivió en Constantinopla en tiempo del emperador Arcadio (395-408), pues Sócrates (*Hist. eccl.* 7,6) alaba sus grandes conocimientos de la Escritura. Pero no hay la menor prueba de que este Timoteo hubiera tenido ninguna actividad literaria, silencio que es tanto más sorprendente cuanto que el autor del *Opus imperfectum* recuerda haber escrito, además, comentarios a Marcos y a Lucas. Últimamente G. Morin llegó a la conclusión de que el original se compuso en latín, hacia el 550, en Iliria.

2. Synopsis Veteris el Novi Testamenti

Es una especie de introducción a la Escritura con una descripción detallada del contenido de cada libro. El texto de la

edición benedictina (reimpreso en PG 56,313-386) es incompleto. Bryennios y Klostermann han publicado adiciones que equivalen a varios capítulos. A pesar de ello, faltan todavía varios capítulos, especialmente sobre los libros del Nuevo Testamento. Los manuscritos más antiguos remontan al siglo XI. Antes de resolver la cuestión de la paternidad será necesaria una cuidadosa investigación de la relación que existe entre esta sinopsis y la que se atribuye falsamente a San Atanasio (cf. *supra*, p.41), aunque su carácter espurio esté fuera de duda.

3. **La liturgia de San Juan Crisóstomo**

La llamada liturgia de San Juan Crisóstomo, en su forma actual, es muy posterior al tiempo del santo cuyo nombre lleva. Sigue usándose generalmente en las iglesias orientales, fuera de unos pocos días del año litúrgico en que se prescibe la liturgia de San Basilio (cf. *supra*, p.236), y ha sido traducida a varias lenguas. Mientras que las razones para relacionar la liturgia de San Basilio con el nombre de este Padre capadocio son fuertes, las que hay para atribuir la liturgia de San Juan Crisóstomo al gran patriarca de Constantinopla son todas endebles. El manuscrito más antiguo, del siglo VIII o IX, le atribuye sólo dos oraciones, lo cual da a entender que implícitamente le niega la paternidad del resto. Además, el sínodo de Constantinopla del año 692, llamado *Quinixesta*, habla de una liturgia de Santiago y de una liturgia de San Basilio, pero no de una liturgia de San Juan Crisóstomo, eso que en el contexto no sólo hubiera estado en su lugar, sino que era obligado hablar de ella. Sólo en manuscritos posteriores se atribuye a Crisóstomo la liturgia entera. Su gran influencia la debió probablemente a ser la liturgia de la capital imperial; en el siglo XIII llegó a reemplazar a las liturgias de Santiago y de San Marcos, que eran más antiguas. En su forma griega se extendió a los monasterios basilianos de Italia, y en la versión eslavónico-bizantina, a las regiones más remotas de Rusia. La traducción latina más

antigua, que se encuentra en un manuscrito escrito en la segunda mitad del siglo XII, parece remontar a los tiempos de la primera Cruzada (1096-1099) y procede probablemente del sur de Italia. Una segunda traducción la hizo en Constantinopla, hacia 1180, el traductor de Pisa León Tusco.

Aspectos de su Teología.

Entre los numerosos escritos de Crisóstomo no hay uno sólo que se pueda llamar propiamente una investigación o estudio de un problema teológico como tal. No estuvo envuelto en ninguna de las grandes controversias dogmáticas de su época. Si refuta herejías, lo hace para proporcionar a sus lectores la información e instrucción necesarias. Por naturaleza y por afición, era pastor de almas y un reformador nato de la sociedad humana. Aunque ninguno ha interpretado la Sagrada Escritura con tanto éxito como él, no sentía ninguna inclinación hacia lo especulativo ni interés alguno por lo abstracto. Con todo, su falta de inclinación hacia la presentación sistemática no excluye un conocimiento profundo de las cuestiones teológicas difíciles. Como el mayor orador sagrado de la Iglesia antigua basa toda su predicación en la Escritura, el estudio de su herencia literaria es de mucha importancia para la teología positiva. Sus escritos reflejan con gran fidelidad la fe tradicional, y no se debe menospreciar su contenido doctrinal. Por desgracia, todavía no se ha escrito una monografía que abarque todo su pensamiento, aunque sería de un valor y significado excepcionales.

1. Cristología

Aunque Crisóstomo era discípulo de Diodoro de Tarso, no se sintió llamado a defender abiertamente en la capital del Oriente la cristología de la escuela de Antioquía. Quizás se abstuvo por miedo a fomentar aún más la rivalidad entre Alejandría y Constantinopla. Sin embargo, no cabe duda de que Crisóstomo era partidario de la doctrina antioquena tanto en

exégesis como en cristología. Distingue claramente entre *ousia* o *physis* para significar naturaleza, e *hypostasis* o *prosopon* para significar persona. Enseña que el hijo es de la misma esencia que el Padre (PG 57,17; 59,290) y emplea por lo menos cinco veces la fórmula nicena *homoousios* para caracterizar la relación del Hijo con el Padre (*Hom.* 7,2 *contra Anomoeos:* PG 48,758; *Hom.* 52,3 y 54,1 *in Ioh.:* PG 59,290 y 298; *Hom.* 54,2 *in Matth.:* PG 58,534; *Hom*. 26,2 *in 1 Cor.:* PG 61, 214). Prefiere, sin embargo, otras expresiones, como "igual al Padre," "igual en esencia," "igualdad en esencia." Es suya esta afirmación: "Al oír vosotros *Padre* e *Hijo,* no deberíais buscar otra cosa para manifestar la relación según la esencia. Mas, si a vosotros no os basta para probar la igualdad de honor y la consubstancialidad, podréis aprenderlo también por las obras" (*Hom.* 74 *in Ioh.* 2). Procediendo como procede del Padre, el Hijo tiene que ser eterno:

Si alguno dijere: "¿Cómo puede ser que, siendo Hijo; no sea más joven que el Padre?, pues el que procede de otro, por fuerza es posterior a aquel de quien procede," le diremos que estas cosas son más bien razonamientos humanos; que quien hace estas preguntas hará otras más absurdas; y que a tales cosas no se debe prestar siquiera el oído. Porque ahora estamos tratando de Dios y no de la naturaleza de los hombres, sometida a la consecuencia y lógica de estos raciocinios. Con todo, para fortalecer a los más débiles, hablaremos también de estos puntos.

Porque dime: ¿El rayo del sol procede de la naturaleza del sol o de alguna otra parte? Todo el que no esté privado de sus sentidos deberá confesar que procede de ella. Y, sin embargo, aunque el rayo procede del mismo sol, no podemos decir que en cuanto al tiempo sea posterior a la naturaleza del sol, porque el sol nunca apareció i sin rayos. Ahora bien, si respecto de estos cuerpos visibles y sensibles se ha demostrado que uno que procede de otro no es posterior a aquel de quien

procede, ¿por qué eres incrédulo respecto de la naturaleza invisible e inefable? Esto mismo ocurre allí, como conviene a aquella substancia. Por ello le llamó Pablo con este nombre [Esplendor] (Hebr 1,3), expresando así que procede de El y que es coeterno con El. ¿Qué, pues? Dime: ¿No fueron creados por El todos los siglos y todos los espacios? Todo el que no sea un mentecato tendrá que confesarlo. Por consiguiente, no hay ningún intervalo entre el Hijo y el Padre. Y si no hay ningún intervalo, no es posterior, sino coeterno. Porque "antes" y "después" son nociones que implican tiempo; sin edad o tiempo nadie podría comprender estas palabras. Ahora bien, Dios está por encima de los tiempos y de los siglos (*Hom.* 4 *in Ioh.* 1-2).

Al igual que los demás antioquenos, recalca la divinidad completa y perfecta de Cristo contra los arrianos, y la humanidad perfecta y completa contra los apolinaristas. Insiste en la realidad e integridad de estas dos naturalezas en Cristo. Cristo es de la misma naturaleza que el Padre, της αυτής ουσίας τω Πατρί (*Hom.* 1 *in Matth.* n.2: PG 57,17; *Hom.* 4 *contra Anomoeos* n.4*:* PG 48,732). Tenía también un cuerpo humano, no pecador como el nuestro, pero idéntico al nuestro en cuanto a la naturaleza (*Hom.* 13 *in Rom.* n.5). A pesar de la dualidad de naturalezas, no hay más que un solo Cristo: "Permaneciendo lo que era, asumió lo que no era, y aunque se hizo carne, siguió siendo Dios Verbo... Se hizo esto [hombre], asumió esto [al hombre], era lo otro [Dios]. No confundamos, pues, ni separemos. Un solo Dios, un solo Cristo, el Hijo de Dios. Pero cuando digo "un solo [Cristo]," quiero decir unión, no mezcla (ενωσιν λέγω, ου σύγχυσιν;); no quiero decir que esta naturaleza se ha convertido en aquélla, sino que se ha unido" (*Hom. 7 in Phil.* n.2-3). "Por la unión (ενώσει) y por la conjunción (συναφεία), el Dios Verbo y la carne son uno, no porque haya ocurrido una mezcla ni una destrucción de las substancias, sino por cierta unión inefable e inconcebible. No preguntes cómo" (*Hom.* 11 *in Ioh.* 2). Esta última frase expresa su actitud

inmutable en el problema cristológico; fue citada ya en la colección de pasajes patrísticos presentada por los antioquenos el año 431 y por el concilio de Calcedonia el 451. El no quiere investigar la naturaleza de esta unión de las dos naturalezas en una única persona. Si alguna vez habla de que el Logos habita en el hombre Cristo como en un templo (*In Ps.* 44,3; *Hom.* 4 *in Matth.* 3), si habla de una "asunción de la carne" por Dios o de "tomar carne para Sí" (*Hom.* 11 *in Ioh.* 2), no se debe dar especial importancia a estas expresiones retóricas, que eran comunes en la escuela de Antioquía, aunque con Nestorio se convirtieran en axioma dogmático.

2. Mariología

No hay duda de que el haberse educado en aquella escuela influyó en su mariología. Nunca aplica en sus escritos a la Santísima Virgen el título de *Theotokos,* al que se oponían los antioquenos; pero tampoco emplea la expresión *Christotokos,* que utilizaban ellos, ni la de Diodoro de Tarso, *Anthropotokos;* una prueba ésta de que deliberadamente usaba de reserva y se negaba a tomar partido en la discusión que había empezado ya para el año 380 (cf. gregorio de nisa, *Ep.* 3; *supra* p.303). Enseña con toda claridad (*Hom.* 4 *in Matth.* 3) la virginidad perpetua de María: "Aun sabiendo esto, muchas cosas ignoramos todavía. Por ejemplo: ¿Cómo el que todo lo contiene es llevado en su vientre por una mujer? ¿Cómo da a luz una virgen y permanece virgen? (τίκτει ἡ παρθένος και μένει παρθένος); en cambio, en otras ocasiones habla de ella de modo tan extraño que observa Santo Tomás: *In verbis illis Chrysostomus excessit* (*S. Th.* 3 q.27 a.4 ad 3). Así, por ejemplo, se plantea la cuestión de por qué anunció el ángel la Buena Nueva a la Virgen antes de la concepción y, en cambio, a San José después de ella:

Entonces — me diréis —. ¿por qué no lo hizo así también la Virgen y no la llevó la buena noticia después de la

concepción? La razón fue por que la Virgen no se turbara y desconcertara enteramente. Realmente, de no saber con claridad lo que en ella había pasado, verosímil es que hubiera tomado una resolución desesperada y se hubiera ahorcado o pasado a espada, al no poder soportar su deshonor (*Hom.* 4 *in Mt.* 4-5: BAC 141,65).

Su comentario a Mt 12,47 no es menos reprochable:

Hoy nos hemos enterado de algo más grande todavía, y es que, sin la virtud, tampoco hubiera valido nada haber dado a luz de la maravillosa manera que sabemos. Y he aquí la prueba de ello: "Estando aun El hablando a la muchedumbre — dice el evangelista —, alguien le dijo: "Mira que tu madre y tus hermanos te buscan." Y El responde: "¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?" Al hablar así el Señor, no es que se avergonzara de su madre ni que renegara de la que le había dado a luz. De haberse avergonzado de ella, no hubiera entrado en su seno. Lo que el Señor quena manifestar es que, de no haber ella hecho cuanto debía hacer, de nada le hubiera servido su maternidad carnal. Y, a la verdad, lo que la madre de Jesús intentó entonces procedía de ambición superflua, pues quena hacer alarde ante el pueblo de cómo mandaba ella y tenía autoridad sobre su Hijo, del que tampoco tenía todavía muy alta idea. De ahí la inoportunidad con que se presentó. Mirad, si no, la inoportunidad de su madre y hermanos. Porque, cuando debían haber entrado y escuchar juntamente con la muchedumbre, y, si eso no querían, esperar a que terminara el Señor su discurso, y, terminado, acercársele, ellos le llaman desde fuera, y esto lo hacen en presencia de todos, haciendo alarde de una superflua vanagloria y queriendo demostrar que mandaban sobre El con entera autoridad... Si hubiera querido renegar de su madre, lo hubiera hecho ruando sus enemigos trataban de rebajarle por ser hijo de ella. Mas lo cierto es que tiene tanta providencia de su madre, que, en la misma cruz, se la encomienda al discípulo a quien más amaba, y le muestra la más

viva solicitud. Mas ahora no lo hace así por interés de ella y de sus hermanos... Pero considerad, os ruego, no sólo las palabras del Señor con el reproche, moderado desde luego, que contienen, sino también la inconveniencia de sus hermanos y el atrevimiento que cometen. Considerad igualmente quién era el que los reprendía, que no era un hombre ordinario, sino el Unigénito mismo de Dios, y con qué fin lo hizo. Porque no quería el Señor confundir en modo alguno a su madre, sino librarla de la más tiránica de las pasiones y llevarla poco a poco a concebir de El la idea conveniente y persuadirla de que no sólo era su Hijo, sino también su Señor (*Hom.* 44 *in Mt*. I: BAC 141,839-841).

Cuando la madre dijo a su hijo en las bodas de Caná: "No tienen vino" (Io 2,3), explica así Crisóstomo: "Quería hacerles a ellos un favor y hacerse a sí misma más famosa por medio de su Hijo" (*Hom.* 21 in *Ioh.* 2).

No cabe duda de que estos pasajes son auténticos. Los del *Comentario sobre San Maleo* se encuentran ya en las versiones armenia, siríaca y latina del siglo V.

3. Pecado original

En el sermón *Ad neophytos*, que volvió a descubrir Haidacher (cf. *supra*, p.473), Crisóstomo enumera detalladamente los efectos del bautismo: "Por eso bautizamos también a los niños pequeños, aun cuando no tengan pecados" (αμαρτήματα). De este pasaje, el pelagiano Julιαn de Eclana concluyó que Crisóstomo negaba el pecado original. San Agustín le replica con razón (*Contra Iulianum* 1,22) que el plural "pecados" y el contexto prueban que Crisóstomo se refería a los pecados personales (*propria peccata)*, y en apoyo de su argumento cita ocho pasajes de otras obras de Crisóstomo para probar que enseñó abiertamente la existencia del pecado original. Pero, con todo, la concepción de Crisóstomo en estos pasajes no coincide exactamente con las ideas y con la

terminología mejorada de San Agustín. Aunque Crisóstomo asegura repetidamente que las consecuencias o penalidades del pecado de Adán no afectan solamente a nuestros primeros padres, sino también a sus descendientes, nunca dice explícitamente que el pecado mismo haya sido heredado por su descendencia y que sea inherente a su naturaleza. Por ejemplo, comentando Rom 5,19, dice:

¿Cuál es la cuestión? El afirmar que por la desobediencia de uno solo fueron hechos pecadores muchos. No es nada inverosímil que, al pecar aquél y hacerse mortal, lo sean igualmente los que de él provienen. En cambio, ¿cómo se seguiría que, por la desobediencia de aquél, otro se haga pecador? De esta manera, un hombre así no merecerá castigo, si es que no se ha hecho pecador por cuenta propia. ¿Qué significa, por tanto, aquí la palabra "pecadores"? A mí me parece que significa sometidos a castigo y condenados a muerte" (*Hom.* 10 *in Rom.* 1,2.3).

4. Penitencia

Teólogos como P. Martain y P. Galtier han apelado a San Juan Crisóstomo para demostrar que en su tiempo, tanto en Antioquía como en Constantinopla, prevalecía la costumbre universal de la confesión privada al sacerdote, que se consideraba obligatoria para todos los pecados mortales. Pero esta argumentación no resulta eficaz. Crisóstomo habla con frecuencia de la confesión de los pecados, pero se refiere o a la confesión pública en presencia de otros o a la efusión del corazón en presencia de sólo Dios. Sobre esto segundo insiste él una y otra vez, señalando su necesidad y sus ventajas. Nunca da a entender que en la confesión hecha delante de Dios incluya también la confesión hecha a un sacerdote que actúa como representante de Dios; es más, en algunos pasajes excluye positivamente esta interpretación:

Por eso os exhorto, ruego y pido que confeséis a Dios constantemente. No te llevo al círculo de tus consiervos ni te obligo a revelar tus pecados a los hombres. Desdobla tu conciencia delante de Dios, muéstrale a El tus heridas y pídele a El las medicinas. Muéstrate a El, que no te reprochará, sino que te curará. Aunque guardes silencio, El lo sabe todo (*Hom. contra Anomaeos* 5,7).

¿Qué perdón podemos alcanzar, si ni siquiera pensamos en nuestras faltas? Porque, si fuera éste el caso, todo estaría hecho, pues así como el que pasa la puerta está dentro, así también el que piensa en sus propios pecados. Si los examina todos los días, alcanzará su curación con toda certeza. Pero si dice: "Soy pecador," y no los examina uno tras otro para decir: "He cometido este pecado y aquel otro," nunca dejará de pecar, reconociéndose siempre [pecador], pero sin procurar seriamente corregirse (*Hom.* 9 *in Hebr.* 5).

No hay en sus escritos ningún pasaje que le haga testigo inequívoco de la existencia de la confesión privada. Es sintomático que en los seis libros *De sacerdotio,* donde diserta sobre la dignidad y los deberes del sacerdocio, mencione diecisiete obligaciones del sacerdote, pero ni una sola vez la de escuchar confesiones. Sin embargo, hay un pasaje muy significativo donde Crisóstomo declara que el sacerdote puede perdona pecados dos veces, una vez en el bautismo y la segunda en la extremaunción:

Los sacerdotes no sólo tienen poder de perdonar lo pecados cuando nos regeneran por el bautismo, sin también los que cometernos después de nuestra regeneración. Porque: "¿Está alguno enfermo — dice la Escritura — entre vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia y ore sobre él, después de ungirle con aceite en el nombre del Señor. Y la oración de la fe salvará al enfermo y el Señor lo levantará, y si hubiere cometido pecados, se le perdonarán" (Iac 5,14-5; *De sacerdotio* 3,6: BAC 169,651, trad. D. Ruiz Bueno).

5. Eucaristía

En los tiempos modernos se le ha llamado a San Juan Crisóstomo *Doctor Eucharistiae.* Aunque este título no ha recibido una aprobación oficial de la Iglesia, no hay duda de que es un testigo eminente de la presencia real de Cristo en la Eucaristía y del carácter sacrificial de la misma. Sus afirmaciones en este sentido son numerosas, claras, positivas y detalladas. Querría que se acercaran a este sacramento con respeto y devoción. Llama a la Eucaristía "una mesa tremenda" (*Hom. de bapt. Christi:* PG 49,370), "una mesa tremenda y divina" (*Hom. in natal. Dom.:* PG 49,360), "los misterios terribles" (*Hom.* 25 *in Matth.:* PG 57,331; *Hom.* 46 *in Ioh:* PG 49,261; *Hom.* 24 *in I Cor.:* PG 61,919), "los misterios divinos" (*Hom. in s. Pascha:* PG 52,769), "los misterios inefables (*Hom.* 34 *in I Cor.:* PG 49,288), "los misterios que exigen reverencia y temblor" (*Hom. in nat. Dom.:* PG 49,392). El vino consagrado es "el cáliz de santo temor" (*Cal.* 1 *ad illum.:* PG 49,223), "la sangre tremenda" (*Horn.* 82 *in Matth.:* PG 58,746) y "la sangre preciosa" (*De sacerdotio* 3.4.: PG 48,642; *Hom.* 16 *in Hebr.:* PG 63,124). Además, la Eucaristía es un "sacrificio tremendo y terrible" (*Hom.* 24 in *I Cor.:* PG 61,203), "un sacrificio terrible y santo" (*Hom.* 24 *de prod. Iudae:* PG 49, 390), "el sacrificio más tremendo" (*De sacerdotio* 6,3: PG 4β, 681). Sepalando el altar, dice: "Allí yace Cristo inmolado" (*Hom* 1 y 2 *De prod. Iudae:* PC 49,381 y 390), "Su cuerpo ahora delante de nosotros" (*Hom.* 50 *in Matth.* n.2: 58,507). "Lo que está en el cáliz es aquello que manó del costado... ¿Qué es el pan? El cuerpo de Cristo" (*Hom.* 24 *in 1 Cor*. n.1,2: PG 61,200). "Reflexiona, ¡oh hombre!, qué sacrificio vas a tocar, a qué mesa te vas a acercar. Piensa que, aunque seas tierra y ceniza, recibes la sangre y el cuerpo de Cristo" (*Hom. in nat. Dom.* n.7: PG 49,361). Algunas expresiones suyas son todavía más fuertes. No duda en decir: "No nos concedió solamente el verle, sino tocarle también, y

comerle, e hincar los dientes en su carne y unirnos a El de la manera más íntima" (*Hom.* 46 *in Ioh.* n.3: PG 59,260). Lo que no toleró en la cruz [es decir, que le quebrantaran las piernas], lo tolera ahora en el sacrificio por tu amor; y permite que le fraccionen para saciar a todos" (*Hom.* 24 *in I Cor.* n.2: PG 61,200). Aplica aquí a la substancia del cuerpo y de la sangre de Cristo lo que, estrictamente hablando, es verdad sólo de los accidentes de pan y vino, para poner lo más claro posible la verdad de la presencia real y la identidad del sacrificio eucarístico con el sacrificio de la cruz (EP 1180. 1195.1222). Lo que se ofrece todos los días es un sacrificio real; pero no es que un día sea una víctima y otro día otra, sino que siempre es la misma. Por eso el sacrificio es único. En todas partes es uno el Cristo, que está entero aquí, y entero allí, un solo cuerpo.

Como, pues, Cristo, que se ofrece en muchas partes de la tierra, es un solo cuerpo y no muchos cuerpos, así también es uno el sacrificio... Y ahora ofrecemos también la misma hostia que entonces fue ofrecida y que jamás se consumirá... No hacemos otro sacrificio, como lo hacía entonces el pontífice, sino que siempre ofrecemos el mismo, o mejor: hacemos conmemoración del sacrificio (*Hom.* 17 *in Hebr.* 3: Bac 88, 654, trad. J. Solano).

El sacerdote que sacrifica es el mismo Cristo, y la consagración tiene lugar en el momento en que se pronuncian las palabras de la institución:

Creed que también ahora se celebra aquel banquete en el que se sentó Cristo a la mesa. En efecto, en nada se diferencia este banquete de aquél, ya que no es un hombre el que realiza éste; en cambio, aquél el mismo Cristo; sino este mismo los dos (*Hom.* 50 *in Matth.* n.3: PG 58,507). Porque también hoy es el mismo [Señor] el que lo realiza y todo lo ofrece" (*Hom.* 27 *in I Cor.* n.4: PG 61,229). Nosotros pertenecemos al orden de sus ministros: el que los santifica y transforma es El" (ó δε άγιάζων ουτά και μετασκευάζων αυτός; *Hom.* 82 *in Matth.* 5: PG

58,744). No es el hombre el que hace que las ofrendas lleguen a ser el cuerpo y sangre de Cristo, sino el mismo Cristo, crucificado por nosotros. El sacerdote asiste llenando la figura de Cristo, pronunciando aquellas palabras; pero la virtud y la gracia es de Dios. "Este es mi cuerpo," dice. Esta palabra transforma las cosas ofrecidas; como aquella palabra: "Creced y multiplicaos y llenad la tierra" (Gen 1,28), aunque se dijo una sola vez, llena nuestra naturaleza de fuerza para procrear hijos, así esta palabra, habiendo sido dicha una sola vez, desde aquel tiempo hasta hoy y hasta la venida del Señor, obra en cada mesa en las iglesias el sacrificio perfecto (*Hom.* 1,6: HAC 88,480-1, trad. J. Solano; casi idéntico en *Hom. 2 de prodit. Iudae* n.6: PG 49,380-9).

Acacio de Berea.

Durante algún tiempo, Acacio fue amigo íntimo de Crisóstomo; pero, ofendido por un supuesto desaire del patriarca, se convirtió en uno de sus adversarios más encarnizados (Paladio, *Hist. Laus.* 4,18; 6,21). Nacido hacia el año 322, ingresó en la vida monástica a una edad temprana y alcanzó gran reputación de santidad y de austero ascetismo, muy merecidamente por lo visto. Durante este período mantuvo correspondencia con Basilio el Grande y con Epifanio de Salamis. Este último compuso el *Panarion* a requerimientos suyos (cf. *supro*, p.405). En 378. Melecio de Antioquía le consagró obispo de Berea (es decir, Alepo), en Siria. El mismo le envió al papa Dámaso para arreglar el cisma de Antioquía. Tomó parle en el concilio de Constantinopla del 381. En el sínodo de la Encina perteneció, juntamente con Antíoco de Ptolemaida, Severiano de Gábala y Teófilo de Alejandría, al grupo de los cuatro obispos a quienes no quiso Crisóstomo aceptar como jueces suyos. Su edad avanzada le impidió asistir

al concilio de Efeso. Con todo, ejerció una influencia decisiva en las negociaciones que condujeron a la fórmula de unión del 433. Debió de morir poco después. Sozomeno (*Hist. eccl.* 7,28) y Teodoreto (*Hist. eccl.* 5,23) ensalzan su bondad y piedad, a pesar de su mal criterio en la tragedia de Crisóstomo. Uno de sus *chorepiscopoi*, Balaí, alaba sus virtudes en cinco himnos siríacos.

De su extensa correspondencia sólo quedan seis cartas. Una de ellas está dirigida a Cirilo de Alejandría en favor de Nestorio y recomendando la paz. Se conserva en su original griego (PC 77,99.102) y en una traducción latina (mansi, 5,518-520). Envió dos cartas al nestoriano Alejandro de Hierápolis acerca del acuerdo a que habían de llegar entre Cirilo de Alejandría y los obispos de Antioquía; se conservan sólo en una versión latina (PG 84,647-8.660). La *Confessio fidei* que se le atribuye (PG 72,1445-8) parece espuria.

Antíoco de Ptolemaida.

Antíoco, obispo de Ptolemaida (la antigua Acco), en Fenicia, fue uno de los cabecillas de la conspiración contra Crisóstomo. Predicaba frecuentemente en Constantinopla y "tenía una voz tan hermosa y tan buena declamación, que algunos lo llamaban Crisóstomo (Boca de Oro)," según nos informan Sozomeno (*Hist. eccl.* 8,10) y Sócrates (*Hist. eccl.* 6,11). Debió de morir poco después del sínodo de la Encina, el año 408 a más tardar. Genadio (*De vir. ill.* 20) dice de él que "escribió un gran volumen *Contra la avaricia* y compuso una homilía rebosante de penitencia y humildad divinas, *Sobre la curación del ciego* a quien devolvió la vista el Salvador." Las dos obras han desaparecido. La homilía *Sobre la creación del alma de Adán y sobre la pasión de Cristo*, que se encuentra entre los sermones de Crisóstomo (ed. H. Savile, V 648-653) y que Haidacher

atribuyó a Antíoco, no le pertenece a éste, sino a Severiano de Gábala, tal como lo ha demostrado J. Zellinger. De dos sermones de Navidad, cuyas citas se conservan en Teodoreto (*Dial.* 2: PG 83,205), en las actas del concilio de Calcedonia (Mansi, 7,469), en Leoncio de Bizancio (*C. Nestor, et Eut.* I,I: PG 86,1316) y en el papa Gelasio (*De duabus naturis in Christo*, ed. Thiel, 551.552.557), Ch. Martin ha descubierto el texto completo en un manuscrito del siglo X (*Paris. Gr.* 1491). Los dos parecen auténticos.

Severiano de Gábala.

Mayor importancia que Acacio y Antíoco tuvo Severiano, obispo de Gábala, en Siria (cerca de Laodicea). Era de un carácter más bien apasionado y estaba orgulloso, y hasta casi arrogante, por su talento de orador. Se granjeó cierta popularidad con sus sermones de circunstancias en la capital y consiguió consolidar su influencia en los círculos imperiales, especialmente con la emperatriz Eudoxia. Sus relaciones con Crisóstomo, que en un principio fueron amistosas, se trocaron bien pronto en concentrada hostilidad. Jugó un papel sobresaliente en Constantinopla en los acontecimientos que desembocaron en el sínodo de la Encina el 403 *y* defendió desde el pulpito la deposición de Crisóstomo (Sócrates, *Hist. eccl.* 6,16; Sozomeno, *Hist. eccl.* 8,18). Paladio (*Dial.* 11) estaba convencido de que él fue el responsable del traslado del patriarca desterrado desde Cúcuso a Pitio. Murió después del 408.

Es particularmente importante como exegeta de la escuela antioquena estricta. Defensor ardiente de la fe nicena en contra de. herejes y judíos, le falta originalidad y le sobra rencor. Su concepción del mundo es simplista y nada científica, ya que no duda en interpretar literalmente aun las imágenes más

audaces de la poesía del Antiguo Testamento y en utilizarlas como fuentes para la historia natural.

Sus Escritos.

Genadio (*De vir. ill.* 21) hace esta descripción de Severiano: "Severiano, obispo de la iglesia de Gábala, era conocedor de las Sagradas Escrituras y un predicador admirable de homilías. Por esta razón, el obispo Juan y el emperador Arcadio le invitaban frecuentemente a predicar sermones en Constantinopla. He leído su *Exposición de la Epístola a los Gálatas* y un librito muy atrayente *Sobre el bautismo y la fiesta de Epifanía.* Murió durante el reinado de Teodosio, hijo suyo por el bautismo."

El comentario a los Gálatas ha desaparecido, pero se conservan unas treinta homilías, las más entre las obras de San Juan Crisóstomo, a quien él persiguió sin tregua.

1. En griego se conservan catorce sermones, entre ellos, los más importantes, las *Orationes sex in mundi creationem,* seis homilías sobre el *Hexaemeron* (PC 56,429-500). Aunque han llegado a nosotros con el nombre de Crisóstomo, en realidad pertenecen a Severiano, como lo atestiguan Cosme Indicopleustes (*Topogr. Christ.* I 10: PG 88,417ss) y numerosas citas que se encuentran en las *catenae* bíblicas. Las pronunció durante la cuaresma, siguiendo una costumbre litúrgica, y continúan teniendo valor como fuente para conocer la visión que del universo tenían los antioquenos. No se conoce la fecha exacta. Otras dos homilías, que guardan parecido con la serie sobre el *Hexaemeron,* se encuentran solamente en la edición de Savile. Tratan de Adán y del árbol del conocimiento. Los otros sermones son: *Hom. in illud Abrahae dictum Genesis* 24,2 (PG 56,553-564), *Hom. de serpente quem Moyses in cruce suspendit* (PG 56,499-516), *Hom. in dictum illud Matth.* 21,23 (PG 56,411-428), *Hom. de ficu arefacta* (PG 59,585-590), *Hom. de sigillis librorum* (PG 63,531-544).

La *Homilía de pace,* que pronunció Severiano el año 401 después que Eudoxia se había reconciliado temporalmente con Crisóstomo, en Migne (52,425-8) se encuentra solamente en latín y en estado fragmentario. El texto original griego completo lo editó A. Papadopulos-Kerameus en 1891.

Sigue siendo objeto de duda la autenticidad de otros dos discursos que se conservan en griego, especialmente la del *Sermo in dedicatione pretiosae el vivificae crucis.*

No hace mucho B. Marx atribuyó a Severiano doce homilías más, que se encuentran entre las obras de Crisóstomo, algunas de ellas incompletas.

En siríaco, copto y árabe se conservan otros sermones; pero su autenticidad no ha sido demostrada aún fuera de duda.

2. En las *catenae* bíblicas se conservan fragmentos de un *Comentario a todas las epístolas de San Pablo.* Demuestran la existencia de dos recensiones diferentes: una de ellas cita a Pablo textualmente; la otra, parafraseando. Esta gran obra exegética le muestra como un discípulo de Diodoro de Tarso. Severiano no se limita a interpretar el texto, sino que plantea discusiones teológicas, en especial acerca de la Trinidad. Con frecuencia se enzarza en polémicas con los herejes, como Sabelio, los docetas, los valentinianos, marcionitas, apolinaristas. Es muy notable su enérgica oposición a la veneración de los ángeles, que pone en peligro el puesto central que ocupa Cristo en la Iglesia y en el universo. Acusa especialmente a los cristianos convertidos del paganismo por sustituir con ángeles a los dioses paganos que adoraron antes y por considerar a aquellos como mediadores entre Dios y la creación. Contra estas tendencias afirma él con énfasis que no hay más que un solo Mediador, Cristo.

Macario de Magnesia.

Focio (*Bibl. cod.* 59) nos informa que en el sínodo de la Encina (403) Macario, obispo de Magnesia, se adelantó como acusador de Heráclides, a quien Crisóstomo había ordenado obispo de Efeso. Este Macario es, al parecer, Macario de Magnesia, apologista cristiano y autor, hacia el año 400, de una obra en cinco libros, que pretende recoger una discusión que duró cinco días entre él y un filósofo pagano. Conocida comúnmente bajo el nombre abreviado de *Apocriticus*, su título completo, Ἀποκριτικός ἡ Μονογενής προς Ελληνας, es oscuro y misterioso. Su significado parece ser "Réplica o el Unigénito contra los griegos." En cuanto apología de la fe, el *Apocriticus* no merece una atención seria, y, paradójicamente, su principal mérito consiste en la detallada presentación que hace del punto de vista pagano. Está comúnmente admitido que la forma de diálogo es simplemente un artificio literario que se solía adoptar para refutar alguna publicación contra la Iglesia, muy extendida. Las objeciones que propone el interlocutor infiel están todas tomadas al pie de la letra de esta obra, y, gracias al *Apocriticus*, su línea de ataque es la que mejor conocemos de los distintos tipos de propaganda anticristiana. Se critican algunos versículos de los Evangelios, de los Hechos y de las Epístolas paulinas. Una o dos objeciones tienen que ver con el Antiguo Testamento, mientras que algunas de la última parte tratan de cuestiones puramente doctrinales, como la Encarnación, la Monarquía de Dios y la Resurrección. En los Evangelios, el pagano pone en tela de juicio principalmente los milagros y las palabras de Cristo. Despliega una habilidad y un saber indudables. Duchesne pensó que sería el neoplatónico Hierocles, gobernador de Bitinia, el mismo que escribió los dos libros llamados *Philalethes*, o "Amigo de la Verdad," y fue instigador de la persecución de Diocleciano (cf. *supra*, p.348). Sin embargo, Wagenmann, Hauschildt y Harnack han aducido buenas razones

para inducirnos a pensar que hay que identificarle con Porfirio y que sus objeciones están tomadas de su tratado en quince libros contra los cristianos, que se ha perdido (cf. *supra*, p.349). Esta teoría contribuiría a hacer aún más valioso el *Apocriticus.* Sin embargo, parece ser que Macario no utilizó la obra misma de Porfirio, sino una revisión abreviada de un escritor anónimo posterior.

Ha llegado hasta nosotros la mitad, poco más o menos, del texto, pero ni uno solo de sus manuscritos. La edición príncipe de C. Blondel (París 1876) se basa en un manuscrito del siglo XV descubierto en Atenas en 1867, que desapareció posteriormente. Estaba mutilado, empezando en el capítulo 7 del libro segundo y terminando en la mitad del capítulo 30 del libro cuarto. Un manuscrito de Venecia del que copió gran número de pasajes el jesuita F. Torres (Turrianus) en su controversia eucarística con los luteranos en el siglo XVI, ya no existe tampoco. Las citas de Torres no son solamente de los libros contenidos en la edición príncipe, sino también del libro quinto. En el siglo IX, los iconoclastas utilizaron el *Apocriticus* para apoyar su doctrina. Al probar que sus oponentes lo habían citado mal, Nicéforo, patriarca de Constantinopla, cita además otro pasaje del libro primero, que no se conserva en otras fuentes.

Los diez breves fragmentos de otra obra de Macario, sus *Homilías* sobre el Génesis, no son auténticos, a excepción del más largo, que trata de los vestidos de pieles (Gen 3,21) que dio Dios a los primeros padres después de la caída. Siguiendo a Orígenes, los entiende del cuerpo humano en su forma actual.

Hesiquio de Jerusalén.

Poco se sabe de la vida de Hesiquio, fuera de que era monje y que hacia el año 412 era tenido en gran estima como sacerdote y predicador de la iglesia de Jerusalén, según Teófanes el Confesor (*Chronographia*, ed. de boor, I 83). Cirilo de

Scitópolis, que le alaba como "maestro de la Iglesia," como "teólogo" y "luminaria famosísima," refiere que el año 428-429 acompañó al patriarca Juvenal de Jerusalén a la consagración de la iglesia del monasterio de Eutimio (*Vita S. Euthymii:* PG 114,629). Murió probablemente después del año 450. La Iglesia griega le venera como santo y como intérprete muy bien dotado de la Sagrada Escritura; su fiesta se celebra el 28 de marzo.

Sus Escritos.

Según el Menologio griego (PG 117,373), compuso comentarios sobre la Biblia entera. Aunque al principio se creyó que esta afirmación era exagerada, la investigación de los manuscritos en los últimos tiempos parece ir confirmándola más y más. Los tratados y fragmentos que sobreviven muestran que, en general, sigue el método alejandrino de exégesis alegórica. Llega aun a negar, con Orígenes, que tengan una significación literal todos los pasajes de la Escritura: *Inutilis vel fortassis etiam noxia est haec littera, si spolietur spirituali inlelligentia* (*PG* 93,791B). En otra ocasión afirma: *Haec quodammodo ad litteram videntur esse ridicula, unde nec ita ea custodiri a prophetis et spiritualibus invenimus* (PG 93,1030) Es un enemigo declarado de la filosofía, a la cual llama *sapientia exterior* porque la utilizaban los herejes para falsificar la doctrina de la Iglesia, especialmente el dogma cristológico. Su teología es enteramente bíblica, y su cristología nada tiene de filosófica. Evita intencionadamente palabras como *persona, hipóstasis, esencia, naturaleza, encarnación,* que sustituye con expresiones bíblicas. No hay pruebas que avalen la opinión de M. Faulhaber según la cual tuvo influencia en él la terminología de Efeso (431), y mucho menos la de Calcedonia (451). La base de sus ideas cristológicas es alejandrina. Sigue a Cirilo de Alejandría, pero sin adoptar su vocabulario técnico. El punto de arranque de su cristología es el Logos, que asume y hace suya la carne. La fórmula cristológica más breve es Λόγος σαρκωθείς,

el *Verbum incarnatum.* No hay en Cristo posibilidad de pecado, ni de progreso moral, ni de verdadera ignorancia. Hesiquio defiende la ortodoxia contra arrianos y apolinaristas, y también la doctrina antioquena de la separación. El obispo Juan de Maiuma y el diácono romano, más tarde papa, Pelagio I contaron a Hesiquio entre los monofisitas. Jüssen niega toda base a esta acusación. Sin embargo, no hay duda de que en algunos escritos suyos se advierte cierta inclinación hacia esta herejía, aunque evita las expresiones fuertes de Eutiques.

Mientras muchas obras se han perdido, algunos escritos suyos siguen sin editarse y aguardan una investigación más concienzuda.

1. Comentario sobre el Levítico

El texto completo de este extenso comentario sólo se conserva en una traducción latina hecha por cierto Jerónimo del siglo VI. La introducción atribuye explícitamente la obra a Hesiquio, quien la dedica al diácono Eutiquiano: *Venerabili diacono Eutychiano peccator Christi servus Isychius presbyter in Christo salutem.* Su origen palestinense aparece claro en el prefacio, donde el autor pide a Eutiquiano que ore, *ut fíat oblatio verbi mei acceptabilis, non solum in Ierusalem, sed in omni terra in qua Deo annuente defertur.* A pesar de todo, se ha negado muchas veces la autenticidad de este comentario, fundándose en que la traducción latina basa su explicación del Levítico en la Vulgata. Por ejemplo, M. Faulhaber escribía así: "Se conserva sólo en latín y es espurio, ya que está basado en la Vulgata y no en los Setenta, y, por tanto, es obra de un latino posterior (Isychius)" (CE 5,303). G. Loeschke (PWK 8,1329) llegó a la misma conclusión. A Vaccari le corresponde el mérito de haber demostrado que el texto latino es traducción de una obra griega que no puede provenir más que de Hesiquio de Jerusalén. Esta se basaba en el texto de los Setenta, que fue suplantado por la Vulgata por obra del traductor latino o de una

mano posterior. La conclusión de Vaccari se ha visto magníficamente confirmada hace muy poco por el descubrimiento de un fragmento del original que se creía había desaparecido completamente. A. Wenger encontró en un manuscrito de la Biblioteca de Estrasburgo un florilegio que contiene una parte del texto griego. Este manuscrito (*Ms. Craec.* 12) está fechado en 1296; pero el mismo investigador dio con el mismo florilegio en otro códice mucho más anticuo, el *Cod. Paris. Cr.* 924, del siglo X. El fragmento reproduce el comentario sobre Lev 14,4-7. Comparándolo con la versión latina, se ve que el traductor ha revisado el texto, especialmente las partes cristológicas, para concordarlas con la definición de Calcedonia.

2. Comentario sobre Job

Ha llegado hasta nosotros un comentario que consta de 24 homilías sobre Job (c.l al 20) en una versión armenia que publicó Tcherakian (Venecia 1913) del *Codex* 339, del siglo XIII, de la biblioteca de los mequitaristas de la isla de San Lázaro. Parece que la obra original cubría todo el libro de Job y que el traductor armenio, en el siglo VI o VII, se detuvo en el capítulo 20. Del resto del libro han sobrevivido algunos fragmentos. Resiguió basa su interpretación en los Setenta, pero hace también uso del texto hebreo y de otras traducciones. Considera a Job persona histórica y profeta, cuyos sufrimientos son tipo de los sufrimientos de Cristo. Explica todo el libro como una profecía alegórica de Cristo y de la Iglesia.

3. Glosas sobre Isaías

El comentario de Hesiquio a Isaías lo descubrió M. Faulhaber en 1900 en las notas marginales anónimas al *Cod. Val.* 317, del siglo XI. Lo publicó el mismo año acompañado de un facsímil. Posteriormente la autenticidad de las 2.680 glosas de que consta se ha visto confirmada por un manuscrito de la

Biblioteca Bodleiana (*Miscell. Gr.* 5), del siglo IX Hesiquio imita aquí a Orígenes en hacer la exéresis en forma de glosas marginales lo más breves posibles. Por ejemplo, su comentario a Isaías 9,1: "El Señor ascenderá sobre una nube ligera y entrará en Egipto," es: "Cristo en brazos de la Virgen."

4. Glosas sobre los profetas menores

Se han conservado escolios a los doce profetas menores en seis manuscritos de Roma, París y Moscú, y siguen todavía sin editarse, a excepción de unos pocos sobre Abdías, Zacarías y Oseas, que publicó Faulhaber a modo de muestra.

5. Comentario sobre los Salmos

El problema más intrincado ha sido la conexión de Hesiquio con los comentarios a los Salmos que se le han atribuido. Si comparamos las numerosas citas atribuidas a Hesiquio en las *catenae* con los comentarios que se han transmitido con su nombre, en especial en los manuscritos de Oxford y Venecia, las variantes son tan radicales que no es posible atribuirlas a errores o descuidos de los copistas, al copiar de un único arquetipo. Recientes investigaciones han demostrado que, efectivamente, Hesiquio compuso varias obras sobre los Salmos.

a) Glosas sobre los Salmos

Faulhaber y Mercati han probado con éxito que el grueso del llamado *Comentario de los Salmos,* publicado por el cardenal Antonelli en 1746 bajo el nombre de Atanasio y reimpreso en Migne entre sus obras (27,649-1344), pertenece a Hesiquio. No es un comentario regular, sino una serie de glosas, por lo general poco más que notas marginales, que pretenden edificar mediante la interpretación alegórica. Así, al "Señor" del versículo primero del salmo 22 se le describe como el Buen Pastor, que dio su vida por nosotros (PC 27,729). "En un lugar de pastos" quiere decir "en la Iglesia de Dios, donde florecen los

santos." "Me llevó a las aguas del refrigerio" significa "a la gracia del Espíritu Santo." Sobre "Me has preparado una mesa para mí," observa el autor: "Al misterio de la inmortalidad, el salmista le llama mesa celestial." En fin, como Hesiquio interpreta el aceite como "la gracia del Espíritu Santo," es evidente que entiende el salmo como un himno de acción de gracias por la iniciación sacramental, la recepción del bautismo, de la confirmación y de la sagrada Eucaristía.

b) El gran comentario sobre los Salmos

Además de este glosario sobre los Salmos, Hesiquio publicó un comentario extenso y completo. Una parte está impresa en Migne (93,1179-1340) con su nombre, y otra parle (PG 55, 711-781) con el nombre de San Juan Crisóstomo, y otra gran sección sigue aún sin editarse en el *Cod. Val. Gr.* 525 y en el *Cod. Paris. Cr.* 654, ambos del siglo XI. Una edición crítica de la obra entera sería de gran valor para la historia del texto bíblico, así como para la teología patrística del siglo V.

c) Un segundo comentario sobre los Salmos

Otro comentario sobre los Salmos, de mediana extensión, editado por V. Jagic como obra *incerti auctoris,* Devreesse se lo ha atribuido a Hesiquio, fundándose en que así lo hacen las *catenae.* Pero existe una gran dificultad: la cristología de este comentario tiene un color antioqueno definido. Sin embargo, Jüssen opina que Hesiquio no dudó en emplear expresiones de la escuela de Antioquía antes de que empezara la controversia nestoriana. Más tarde se le ve empeñado en evitarlas. Así, pues, el comentario podría ser de una época anterior, aunque las dudas persisten.

6. Glosas sobre cánticos bíblicos

Fau I haber descubrió, en un manuscrito del siglo IX, en Oxford (*Miscell.* 5), una *caleña* a los cánticos bíblicos que contiene 169 escolios de seis o siete autores diferentes; de ellos, 147 escolios sobre 13 cánticos del Antiguo y Nuevo Testamento

son de Hesiquio. Los ha editado V. Jagic. No existe todavía ninguna prueba de que los escolios sobre Éxodo 15, Deuteronomio 32, 1 Reyes 2 y Lucas 1-2 hayan sido entresacados de comentarios completos sobre estos libros, como pensó Faulhaber.

7. Sermones

Hasta ahora sólo se han publicado unos pocos sermones auténticos de Hesiquio. Entre ellos están dos discursos *De sancta Maria Deipara* (PC 93,1153-1460 y 1460-1468) sobre la Anunciación, y otro *In Hypapantern* (PC 93,1467-1478) para la fiesta de la Purificación (καθαρσία). Este ïltimo es el más antiguo sermón que existe con ocasión de esa fiesta, que tuvo su origen en Jerusalén. La homilía armenia que publicó Tcherakian es idéntica a la primera sobre la Anunciación.

Recientemente A. Wenper dio una lista de once discursos inéditos. El *Cod. Val. Gr.* 1990, el *Cod. Patmos S. Joh.* 181 y otros contienen una homilía para la fiesta de la Hypapante que es distinta de la que publica Migne y hemos mencionado más arriba. Su mariología es interesantísima, especialmente su interpretación de Lucas 2,35, que sigue la exégesis de Orígenes (*Hom* 17 *in Luc.:* PG 13,1845) y de San Basilio (*Ep. ad ,0ptim.:* PG 32,963).

El *Cod. Sinait. Gr.* 491, del siglo VIII o IX, contiene un sermón sobre las ventajas de ayunar en el espíritu de Dios. El *Cod. Sinait. Gr.* 492, también del siglo VIII o IX, copia dos instrucciones de Pascua; la primera (fol.64-69) es una exhortación pronunciada en la vigilia pascual a los fíeles en la iglesia de la Anástasis, y la segunda (fol.70-73) es muy importante por su fórmula cristológica.

Se conservan dos homilías sobre la resurrección de Lázaro en el *Cod. Ottob. Gr.* 14, del siglo X, y en varios manuscritos d”í los siglos IX y XI. Son más notables por su

encumbrada elocuencia que por su teología, si bien son dignas de notarse algunas ideas sobre la otra vida.

Un panegírico sobre San Andrés se encuentra en el *Cod. Vat. Gr.* 1641, del siglo XI. Una traducción latina del mismo la publicó Ch. Fabien en la Magna Bibliotheca Patrum XII, p.188-190, en Lyón, el año 1677.

Se conserva un panegírico de San Lucas en el *Cod. Athos Gran Laura* D 50, del año 1039, y en manuscritos más recientes. Hablando de la Anunciación, Hesiquio recalca la *virginitas in partu.*

El *Cod. Val. Gr.* 1667, del siglo X, contiene un panegírico de San Pedro y San Pablo. Aunque dedicado casi por completo a San Pablo, se abre con una magnífica alabanza de San Pedro como cabeza de los Apóstoles, trompeta del misterio, pastor irreprochable, piloto siempre vigilante y auriga infalible.

El *Cod. Sinait. Gr.* 493, del siglo VIII, es el único manuscrito que nos ha conservado un panegírico sobre San Esteban, cuya fiesta se celebra en Jerusalén el 27 de diciembre. Es, con mucho, el sermón más bello de Hesiquio. Ensalza al protomártir como una gloria de Jerusalén y llama a esta ciudad el altar de su sacrificio.

Un panegírico sobre San Antonio el Ermitaño nos ha llegado en dos manuscritos, el *Cod. Ottob. Gr.* 411, del siglo XIV, y en el *Cod.* 30 de la Biblioteca Spyros Loberdos (Atenas), del siglo XVI.

En varios manuscritos encontramos un panegírico de San Juan Bautista, y en el *Cod. Val. Gr.* 1524, del siglo X, un panegírico de los mártires.

En fin, merecen mencionarse dos sermones que se han perdido. El primero era una homilía de Navidad que se encontraba en el *Cod. Taurin. Gr.* 135, del siglo XIV, que se destruyó en 1904. El segundo, un sermón sobre la Cruz, aparece registrado en el índice de materias al principio del *Cod. Sinait. Gr.* 493, del siglo VIII. Focio menciona otros dos panegíricos,

que ya no se conservan, uno sobre Santo Tomás, el otro sobre Santiago, hermano del Señor (PG 93,1477-1480).

8. Historia eclesiástica

Hesiquio escribió también una *Historia eclesiástica*. Un capítulo importante de esta obra, que versaba sobre Teodoro de Mopsuestia y fue leído en el quinto concilio ecuménico del 553, se conserva en una traducción latina (mansi, 9,248s). En él demuestra Hesiquio ser enemigo acérrimo del nestorianismo y acusa a Teodoro de haber llamado al Salvador *hominem per vitae provectionem et passionum perfectionem coniunctum Deo Verbo*. Al final del fragmento da a entender que compuso esta *Historia eclesiástica* después del 428, año de la muerte de Teodoro.

9. Colección de objeciones y soluciones

Esta συναγωγή απορίων και επιλύσεων es una especie de armonva que ilustra, con el sistema de preguntas y respuestas, 61 problemas de los Evangelios. Pertenece probablemente a Hesiquio (PG 93,1391-1448) y parece ser un resumen de su Ευαγγελική συμφωνία, que se ha perdido.

Obras espurias

El tratado ascético *Ad Theodulum de temperantia et virtute* (PG 93,1479-1544), que es una colección de máximas espirituales que consta de 200 capítulos sobre la templanza y la virtud, los *Kephalaia* sobre los profetas menores (PG 93,1345-1386). el *Martyrium S. Lonzini* (PG 93,1545-1560) y la *Laudatio S. Procopii Persae* (AB 24,473-482) no pertenecen a Hesiquio. La primera obra la compuso cierto abad Hesiquio del Monte Sinaí, que vivió en el siglo VI o VII.

Nilo de Ancira.

Según recientes investigaciones, Nilo era abad o archimandrita de un monasterio cercano a Ancira (Ankara), que vivió a fines del siglo IV y principios del V, muriendo poco después del 430. Georgios Monachos, en el siglo IX, dice de él que era discípulo de San Juan Crisóstomo y contemporáneo de Proclo, Paladio, Marco el Ermitaño e Isidoro de Pelusio. Las propias cartas de Nilo atestiguan que consideraba a Crisóstomo como a su maestro (cf. *Ep.* 2,265.294; 3,279). Cuando el emperador Arcadio le pidió el 407 que orara por la ciudad de Constantinopla, seriamente afectada por terremotos e incendios, Nilo le contestó por carta (*Ep.* 2,265) que no podía complacerle, ya que estas desgracias habían sido ocasionadas por los crímenes cometidos contra los obispos de la capital (Juan Crisóstomo).

La biografía tradicional difiere considerablemente de la sobriedad de este reducido número de hechos. Basada en las *Narrationes* que se encuentran entre las obras de Nilo, presenta a éste como prefecto de Constantinopla en tiempos de Teodosio el Grande (379-395), que renunció a su elevado cargo y se hizo ermitaño en el monte Sinaí juntamente con su hijo Teódulo. Cuando las hordas de salteadores bárbaros atacaron a los monjes, fue capturado Teódulo, mientras que Nilo pudo escapar. También Teódulo consiguió al fin volver donde su padre, y ambos fueron ordenados sacerdotes por el obispo de Eleusa de Palestina, quien les envió nuevamente al monte Sinaí. Estos relatos de las *Narrationes* han influido en los libros litúrgicos de la Iglesia griega, pobre todo en el Sinaxario bizantino del siglo X, y dieron pie al falso nombre de "Nilo Sinaíta" con que se le ha conocido en la época moderna. Sin embargo, K. Heussi ha probado satisfactoriamente que las *Narrationes de caede monachorum, in monte Sinai* no tienen absolutamente ningún valor autobiográfico. Son pura ficción de un escritor posterior

desconocido. Es un producto literario que recuerda la novela helenística, y las aventuras de Teódulo son obviamente imaginarias. No convence la defensa que de su autenticidad han hecho Degenhart y Schiwietz, aunque todos los manuscritos, a excepción de uno, se lo atribuyan a Nilo. La crítica etnográfica ha llevado a J. Henninger a la misma conclusión a que había llegado Heussi.

Sus Escritos.

La herencia literaria de Nilo nos hace enfrentarnos con una serie de problemas, cuya solución depende de una edición crítica de sus obras. Una proporción considerable del *corpas* ascético que se atribuye tradicionalmente a Nilo tiene que ser obra de otros escritores. Muchos tratados de autores sospechosos de herejía, especialmente de Evagrio Póntico, se han ocultado tras la gran reputación que Nilo ha tenido en la historia del monaquismo. No se ha realizado todavía completamente la separación de las obras espurias de las genuinas, aunque recientemente se han conseguido resultados interesantes.

1. Cartas

El concilio segundo de Nicea (788) y Focio (*Bibl. cod.* 20) se refieren a una colección de cartas, que en la edición de León Allatius (reimpresa en PG 79,81-582), que es la mejor y la más completa, comprende 1.061 piezas divididas en cuatro partes. El examen crítico revela que muchas han sido arbitrariamente divididas en varias piezas independientes. Otras son tan breves — a veces de una sola frase —, que han tenido que ser mutiladas. Además, hay cierto número de repeticiones, las mismas cartas que se repiten en todo o en parte. Se ha probado que algunas son meros extractos de tratados de Nilo o de otros, especialmente de Crisóstomo; epístolas sólo en cuanto a la forma. A pesar de eso, sería equivocado rebajar el *corpus* al nivel de una antología, como ha sido costumbre en los tiempos

modernos. Es homogéneo y fundamentalmente auténtico; en realidad, remonta al mismo Nilo y empezó como colección de su correspondencia auténtica. El primer compilador vivía probablemente en la vecindad y quizás fuera miembro de su comunidad monástica de Ancira. Con el tiempo, a fuerza de repetidas revisiones, se le fueron añadiendo numerosas cartas y se introdujeron elementos espurios. El resultado final le recuerda a uno la correspondencia de Isidoro de Pelusio, que siguió la misma suerte (cf. *supra*, p.189). Aun en su misma personalidad, Nilo tiene mucho en común con su contemporáneo Isidoro: una franqueza tosca, un conocimiento profundo de la Sagrada Escritura, un temperamento más bien rápido, aunque su estilo no alcance la perfección ni la elegancia del de Isidoro. Sus cartas proporcionan una dirección excelente a todos aquellos que acuden a él en busca de consejo. Su figura surge de ellas como la de uno de aquellos antiguos maestros de espiritualidad que combinaban una visión profunda del alma humana con una sabiduría mundana notable. Los destinatarios pertenecen a todas las clases de la sociedad, y, consiguientemente, el contenido de estas cartas tendría interés aunque no fuera más que por su variedad.

Muchas de estas cartas se dedican a la explicación de pasajes bíblicos. El autor usa mucho la interpretación alegórica. Con todo, advierte en varias ocasiones que no quiere sacrificar el sentido literal o histórico (2,223). Son más raras las discusiones dogmáticas. Ocho cartas que envió a Gainas, jefe de los godos, contienen una refutación enérgica del arrianismo. La doctrina cristológica constituye el tema de varias otras. Así, en la *Ep.* 3,91 afirma que "Uno solo es el Señor Jesucristo, una sola *hypostasis*, un solo *prosopon"* (cf. *Ep.* 3,92) Es Dios y hombre en una sola persona (*Ep.* 2,292). Por tanto, su madre es *theotokos* (*Ep.* 2,180).

Pero el tema más importante de sus cartas es la consecución de la perfección mediante la imitación de Cristo.

Cristo, el Maestro de la filosofía verdadera, no nos quiere solamente como discípulos suyos, sino como sus imitadores, viviendo una vida pura y elevando nuestra alma por encima de las pasiones de nuestro cuerpo. Desarrolla la idea de la "filosofía espiritual," φιλοσοφία πνευματική, y parece haber sido ıl quien acuñó esta expresión, ya que no se encuentra en ningún escrito patrístico anterior. Llama a la vida monástica "filosofía espiritual," que para él es la única filosofía digna de Cristo. Habla repetidas veces de nuestra obligación de "filosofar según Cristo," φιλοσοφείν κατά Χριστόν (*Ep.* 2,257; 2,305). Considera el ascetismo simplemente como un medio para librarse de las pasiones, para alcanzar la *apatheia* y la unión con Dios (*Ep.* 2,89; 2,139; 2,257). No se puede alcanzar esta meta aquí en la tierra a no ser mediante una lucha que dure toda la vida.

Aun entonces se puede volver a perderla, porque es un don y una gracia de Dios (*Ep.* 2,139; 2,46). Pero, por otra parte, se puede recobrar mediante la penitencia (*Ep.* 2,140).

2. Tratados.

Sus tratados versan principalmente acerca de temas ascéticos y morales, en especial acerca de la vida espiritual y monástica.

a) De monastica exercitatione (λόγος ασκητικός)

Este tratado, compuesto antes del año 425, va dirigido a los cenobitas y consta de tres partes. La primera (c.1-20) explica el origen y la idea del monaquismo; la segunda (21-41), los deberes del superior religioso, y la tercera (42-66), los de los cenobitas en general. El autor describe la vida monástica como la verdadera filosofía enseñada por Cristo y como una vida de pobreza y de trabajo (c.l; 4). Piensa que los monjes de su tiempo no tenían el mismo celo por la pobreza que tenían sus predecesores antiguos (c.6-7). Las responsabilidades del abad son graves; tiene que guiar a los demás a la vida del espíritu y a la perfección por medio del ejemplo, de las exhortaciones y

correcciones. La dirección de las almas es el arte más grande (c.22) y exige sabiduría y experiencia en los que mandan. La obediencia consiste en una renuncia completa a su propia voluntad y a toda resistencia al superior (c.41). Los que han hecho este voto tienen que ser como arcilla en manos de un artista. No se les permite examinar o criticar las órdenes y deben olvidarse a sí mismos (c.42). La vida monástica es como un combate de lucha libre, en el que hemos de entrar completamente desnudos para no presentar ningún asidero al demonio (c.64-66).

Entre las cartas de Nilo se encuentran veintiún pasajes de este tratado. Heussi (p.45) cree que estas cartas son anteriores y que Nilo, en este tratado, las copia. Pero lo contrario puede ser también verdad: que las cartas copien el *De monastica exercitatione.*

b) De voluntaria paupertate (Περι άκτημοσύνης)

El tratado *Sobre la pobreza voluntaria* está dirigido a la diaconisa Magna de Ancira, y en la introducción el autor alude a su escrito anterior *De monastica exercitatione.* Nilo distingue tres clases de pobreza: la suprema, la mediana y la ínfima. La primera se dedica exclusivamente al servicio de Dios, como lo hicieron nuestros primeros padres antes de la caída. La segunda se preocupa de su cuerpo en forma restringida y debería ser la característica del monje verdadero. La tercera está totalmente entregada al deseo de posesiones terrenas. Por desgracia, la última se va haciendo cada vez más general en los ambientes monásticos y constituye una apostasía del ideal. El autor no titubea en calificar de culto a los bienes terrenos las enormes propiedades y los grandes rebaños de ganado que poseían las instituciones religiosas (c.30). Urge el retorno a la "pobreza mediana" (c.13), la pobreza de los que viven del trabajo de sus manos y dedican el resto de su tiempo al cuidado del alma, a la oración, a la lectura de la Escritura y a la práctica de la virtud (c.29). A la vez, este tratado es una refutación implícita de los

mesalianos, que rechazaban la pobreza so pretexto de que hacía imposible la oración continua (c.21). Nilo menciona incidental mente (c.21) la expulsión de Constantinopla del abad Alejandro, fundador de los *akoimetai.* Como ésta tuvo lugar el año 426 ó 427, nuestro tratado parece haber sido el último escrito de Nilo.

c) In Albianum oratio

El monje Albiano, cuyas alabanzas teje este panegírico, había nacido en Ancira de Galacia, había vivido por algún tiempo en una comunidad monástica vecina, fue en peregrinación a Tierra Santa y murió en el desierto de Nitria, donde había ido "a dedicarse por entero a la filosofía celeste" (col.705). Este panegírico fue compuesto probablemente en Ancira.

d) De monachorum praestantia

El tratado *Sobre las ventajas que se siguen para los monjes de vivir lejos de las ciudades en los desiertos* describe con todo detalle los dos grandes beneficios de la vida eremítica comparada con la vida ascética en el mundo. Aquélla aleja distracciones y tentaciones (c.1-24) y evita la vanagloria (c.24-26). Elimina las ocasiones de pecado y libra de las alabanzas de los hombres, que arruinan aun las mejores obras. La vida en el desierto conduce a la unión indisoluble con Dios, ya que protege contra los peligros del mundo.

e) De magistris et discipulis

El opusculito *Sobre maestros y discípulos*, cuyo texto original griego, junto con una versión latina antigua, publicó P. van den Ven por vez primera en 1908, es un manual para superiores, maestros de novicios y novicios, en forma de sentencias o aforismos.

f) De octo spiritibus malitiae

Esta obra trata de los ocho pecados capitales en el orden siguiente: gula, fornicación, avaricia, ira, tristeza, pereza, vanidad y soberbia. La teoría de los ocho pecados capitales era muy popular en los ambientes monásticos del siglo IV. Evagrio

Póntico (cf. *supra*, p.178) y Juan Casiano le dedicaron tratados especiales. Se llama capitales a estos pecados no porque sean siempre pecados graves, sino porque dan origen a otros pecados. Algunos manuscritos griegos atribuyen *De octo spiritibus malitiae* a Evagrio, bajo cuyo nombre se conoce también en las tradiciones siríaca y árabe y en etíope.

Obras que se han Perdido.

1. Comentario sobre el Cantar de los Cantares

Dos *catenae* dan testimonio de que Nilo compuso un comentario sobre el Cantar de los Cantares, que ya no existe. La primera es la de Procopio de Gaza, del siglo VI; la segunda es la de Miguel Psellus, del siglo XI. Procopio cita a Nilo sesenta y una veces; el número y la extensión de los pasajes muestran que utilizó un comentario seguido. Como Nilo, en sus cartas (*Ep.* 1,331; 2,197; 2,282), interpreta algunos versículos del Cantar exactamente en la misma forma en que lo hacen los fragmentos de Procopio, apenas queda ninguna duda de la autenticidad de este comentario. A la luz de los fragmentos de Procopio y de Miguel Psellus es claro que Nilo interpretó el Cantar alegóricamente, identificando a la esposa con la Iglesia o con el alma humana. Las citas de Procopio dan también a entender que Nilo siguió a Orígenes muy de cerca.

2. Sermones

Focio (*Bibl. cod.* 276) cita largos pasajes de cinco sermones de San Nilo, dos de ellos sobre la Pascua, tres sobre la Ascensión. No se conserva ninguno de ellos.

3. Adversus gentiles

Nicéforo Calixto (*Hist. eccl.* 14,54) menciona un tratado *Contra los paganos* como digno de contarse entre los mejores

escritos de Nilo. No se conserva nada de este escrito ni tenemos ninguna otra referencia de él.

4. Ad Eucarpium monachum

Anastasio Sinaíta (*Quaestio* 3) copia un fragmento titulado *Nili ex iis quae scripsit ad Eurarpium monachum.* Es lo único que sabemos de esta carta o tratado, que se ha perdido.

Obras Espurias.

1. De oratione

De todas las obras que nos han llegado con el nombre de Nilo, la más importante, y con mucho, es el tratado *Sobre la oración.* A pesar de que ocho de sus máximas recurren en los *Apophegmata Patrum* (cf. *supra,* p.182) bajo el nombre de Nilo (PG 65,305) y exactamente en el mismo orden, y a pesar de que Focio (*Bibl. cod.* 201) atribuye el *De oratione* a Nilo, ha quedado probado definitivamente que esta obra no es suya, sino de Evagrio. Con el nombre de éste lo citan los sirios y a él lo atribuye la versión siríaca. Además, el autor del opúsculo *De malignis cogitationibus,* que ciertamente pertenece a Evagrio (cf. *supra,* p.182), aunque también se atribuyera a Nilo, hace una alusión al *De oratione* (c.23) como a una obra suya. Por fin, en esta última obra, como lo ha demostrado Hausherr, todos los detalles de pensamiento y estilo reflejan la personalidad de Evagrio. Aunque corta, la obra tiene 153 capítulos, todos ellos en forma de aforismos.

2. De octovitiosis cogilationibus

Este tratado es, fundamentalmente, una compilación de Casiano. Sus ocho capítulos representan una abreviación de la segunda *Epistula ad Castorem* (PG 28,872-905) de Pseudo-Atanasio, la cual a su vez no es más que un compendio griego de la doctrina de Casiano de los ocho pecados capitales. En la

parte gnómica de cada capítulo s" agregan pasajes tomados de Nilo (*De octospiritibus malitiae) y* de Evagrio (cf. *supra*, p.177).

3. Ad Eulogium monachum

La primera mención de esta exhortación al monje Eulogio la encontramos en el siglo XIV en Nicéforo Calixto, quien la atribuye a Nilo. Al parecer, es obra de Evagrio, a quien la atribuyen varios manuscritos y los sirios y los armenios. Trata de la vigilancia del corazón contra las tentaciones del demonio, que ataca al monje dondequiera.

4. Ad Agathium monachum Perisferia seu tractatus de virtutibus excolendis et vitiis fugiendis

Este opúsculo debe su título a la famosa matrona cristiana de Alejandría Peristeria, que gozó de mucha fama por sus extraordinarias obras de caridad. En sus tres partes se discuten primeramente los deberes y virtudes del hombre para consigo mismo; luego, las obligaciones hacia el prójimo y hacia la sociedad humana, que alcanzan su perfección en la limosna y en el cuidado de los pobres; finalmente, la guerra espiritual que todos deben emprender. Parece ser que la obra se compuso en Alejandría hacia la mitad del siglo V. Anastasio Sinaíta (*Quaestio* 2,11,21) lo atribuye al "monje Nilo." Sin embargo, Nilo de Ancira queda descartado por varías razones. Su mentalidad y su estilo son totalmente distintos.

5. Colecciones gnómicas o de sentencias

Focio y Nicéforo Calixto atestiguan explícitamente que Nilo compuso "capítulos" (κεφάλαια) o sentencias. El primero habla de "un centenar de capvtulos" (*Bibl. cod.* 201). Hasta nosotros han llegado con el nombre de Nilo muchas colecciones gnómicas. Sin embargo, no son más que compilaciones de sus escritos, de suerte que son obra suya, pero sólo en cuanto al contenido, no en cuanto a la forma. Migne da tres series de

máximas bajo el nombre de Nilo: *Institutio ad monachos* (PG 79,1235-1240), *Sententiae abducentes hominem a corruptibilibus et incorruptibilibus unientes* (79,1239-1250) y *Capita paraenetica* (79,1249-1264). Los números 1-24 de la última serie forman un alfabeto gnómico y han sido reeditados por Elter con el nombre de Evagrio, a quien pertenecen las tres series (cf. *supra*, p.176).

6. Epicteti enchiridion seu manuale

Una paráfrasis cristiana del *Enchiridion* del filósofo estoico Epicteto, que se conserva en muchos manuscritos, ha sido atribuida a Nilo. Todavía no se ha descubierto quién es su verdadero autor; pero todos coinciden en afirmar que es algún escritor posterior, pero no Nilo. La obra, ciertamente, no es anterior al siglo VI.

7. Tractatus moralis et multifarius

Se desconoce el origen de este sermón, que también se conserva en una versión árabe. En su contenido no hay nada decisivo, pero su estilo y lenguaje descartan la paternidad de Nilo.

Marco el Ermitaño.

Según Nicéforo Calixto (*Hist. eccl.* 14,30.53.54), Marco el Ermitaño fue discípulo de San Juan Crisóstomo y contemporáneo de San Nilo el Asceta y de San Isidoro de Pelusio. Parece que era abad de un monasterio de Ancira, en Galacia, en la primera mitad del siglo V, pero que en su ancianidad vivió como ermitaño en el desierto, probablemente en el desierto de Judá. Como tomó parte en la controversia con los nestorianos, debió de morir después del 430.

Sus Escritos.

Nicéforo nos informa que Marco escribió por lo menos cuarenta tratados ascéticos, de los cuales, por pura casualidad, él poseía ocho. Focio (*Bibl. cod.* 200) cita y critica nueve, sin mencionar ninguno más. Se conservan los nueve que enumera Focio.

1. *De lege spirituali* (Περί νόμου πνευματικού)

El autor interpreta la "lev del espíritu" (Rom 7,14) como la vida de perfección, y en 201 máximas da un análisis que abarca todo el códice de deberes monásticos. La fuente de todos los pecados es el olvido de Dios. La inspiración suprema del alma es el conocer la presencia de Dios y el recordar constantemente sus beneficios. "No pienses nada ni hagas nada sin un fin. El que viaja sin una meta se cansa sin razón alguna" (54). En este tratado se advierte cierta polémica en tono menor contra los mesalianos (cf. 25.66.143.192).

2. De his qui putant se ex operibus iustificari

Este opúsculo, *Sobre los que creen que la justificación es por las obras,* originariamente formaba parle, al parecer, del *De lege spirituali:* son una mera continuación de éste las 211 máximas que comprende. A él se hace también referencia en el último capítulo. De hecho, la versión siríaca presenta ambas obras como una sola, aunque es verdad que Focio las cita como distintas (*Bibl. cod.* 200). De todos modos, aquí el autor sale abiertamente en contra de los mesalianos, rechazando enérgicamente su principio básico, la identificación de la gracia con la experiencia mística.

3. De poenitentia

Los trece capítulos de este escrito consideran la penitencia principalmente como guerra contra los deseos pecaminosos, oración constante y sufrimiento pacienzudo.

4. De ieiunio

El breve tratado *Sobre el ayuno* cuenta sólo con cuatro capítulos, que dan las razones comunes para controlar nuestro apetito. Sin embargo, advierte el autor que el enorgullecerse en hazañas de dominio de sí mismo haría más daño que bien. "El soberbio no se conoce a sí mismo. Si se conociera a sí mismo y conociera su estupidez, no se engreiría. ¿Cómo puede alcanzar el conocimiento de Dios un hombre que no se conoce ni siquiera a sí mismo?" (4).

5. Ad Nicolaum praecepta animae salutaria

Este tratado es la respuesta a una carta que dirigió a Marcos el asceta Nicolás de Galacia. El autor recomienda el pensamiento de los beneficios de Dios, especialmente de la gracia de la redención por Cristo, como el medio mejor para superar todas las pasiones. Advierte a los religiosos jóvenes de los tres males que ponen en peligro el alma: el olvido, la negligencia y la ignorancia. Se vencerá el primero recordando continuamente todas las gracias que recibimos de Dios; el segundo, con el celo, y el tercero, con el conocimiento espiritual. Entre los mayores dones de Dios a Nicolás, Marco menciona el hábito monástico o "vestidura angélica del orden angélico," como le llama él, y su ingreso en la comunidad. El tratado es del tiempo en que Marco vivía como ermitaño en el desierto, como lo indica la introducción.

6. De baptismo

El opúsculo *Sobre el bautismo* tiene una tendencia antimesaliana tuerte. En una serie de preguntas y respuestas trata de los efectos del sacramento de la iniciación. El título exacto, *Responsio ad eos qui de divino baptismate dubitant*, se refiere a aquellos que ponen en duda que el bautismo borre efectivamente el pecado, pues los mesa líanos sostenían que, aun después de

recibirlo, el pecado sigue en el alma y hay que destruirlo con nuestros esfuerzos morales personales. Contra todas estas falsas doctrinas, Marco declara que el bautismo no sólo quita todos los pecados, sino que confiere además al Espíritu Santo. Las palabras "Veo en mis miembros otra ley que lucha contra la ley de mi espíritu" (Rom 7,23) son palabras de uno que no ha sido bautizado. Con todo, la vida después del bautismo sigue siendo una continua guerra a causa de las tentaciones sin fin de dentro y de fuera. Pero todo pecado es efecto de nuestro propio albedrío y no de nuestra naturaleza corrompida. El tratado tiene puntos de contacto con las *Homilías* de Pseudo-Macario (cf. *supra*, p.169).

7. Cónsultatio intellectus cum sua ipsius anima

Este opúsculo es parecido al *De baptismo* en cuanto al pensamiento, aunque no en cuanto a la forma. No es un diálogo, sino un soliloquio. El autor aconseja a su propia alma que no caiga en la vana ilusión, ya que el pecado no se puede imputar ni a nuestro origen de Adán, ni al poder del demonio, ni a la influencia de los demás.

8. Disputado cum quodam causídico

La primera parte de este diálogo consiste en una disputa entre un ahogado y un asceta anciano, probablemente el mismo Marco. El abogado está molesto contra los monjes porque su predicación contra los pleitos ha reducido sus ingresos. No llegan a entenderse, y el abogado se retira. En la segunda parte, el anciano asceta y "sus hermanos" discuten la cuestión de si un cristiano puede llevar a otro a los tribunales. Es posible que la conclusión se haya perdido. Como la *Disputatio* pertenece evidentemente a la época en que Marco estaba al frente de una comunidad monástica, es probablemente su primer escrito.

9. De Melchisedech

Este folleto es un escrito polémico dogmático contra los que creían que Melquisedec fue una encarnación del Logos porque en Hebr 7,3 se le describe "sin padre, sin madre, sin genealogía" y "sacerdote para siempre." En este libro, Focio (*Bibl. cod.* 200) halla a nuestro autor "culpable de no pequeña herejía," descubriendo en su doctrina de la *communicatio idiomatum* la mancha del monofisitismo. Sin embargo, Marco funda correctamente su doctrina en la unidad de persona en las dos naturalezas y no revela ninguna inclinación hacia el error.

Además de los nueve tratados mencionados por Focio, Papadopulos-Kerameus y Kunze editaron otro más de un manuscrito de Jerusalén (*Cod. Sab.* 366). Su título reza: *Contra los que pretenden que la santa carne del Señor no se unió al Logos, sino que le rodeó como un vestido* y *que, por tanto, es necesario distinguir cuidadosamente entre el que asume y el que es asumido.* Coincidiendo con los *Anatematismos* de Cirilo de Alejandría (cf. *supra*, p.132), el autor refuta a estos herejes con la Sagrada Escritura y con el símbolo bautismal, ya que ambos documentos predican propiedades divinas y humanas de un mismo sujeto, pero no las distribuyen entre dos. Así, pues, pone especial énfasis en la ενωσις καθ' υπόστασυν (8; 10). Aunque el autor afirma en varias ocasiones que la carne del Logos estuvo unida desde el momento de la encarnación o desde el seno materno (εκ μήτρας), nunca usa el término *theotokos.* Varios rasgos de la obra recuerdan el *De Melchisedech.* El *Adversus Nestorianos* parece haber sido compuesto a finales del año 430 o principios del 431.

Escritos Espurios.

Los *Capitula de temperantia* que Migne (65,1053-1070) publica con el nombre de Marco son en realidad una compilación posterior de obras de Máximo Confesor y de Macario el Egipcio, y no se pueden atribuir a Marco. Tampoco el fragmento latino *Ex S. P. N. Marci epístola 2* (PG 65,903s) es

genuino. Su texto es una traducción de la introducción al *De patientia et discretione,* opúsculo atribuido a Macario el Egipcio (PG 34, 865-868).

Diadoco de Fótice.

Diadoco, obispo de Fótice, en el Epiro, es uno de los grandes ascetas del siglo V. No se sabe casi nada de su vida. Focio (*Bibl. cod.* 231) menciona al "obispo de Fótice, Diadoco de nombre," entre los adversarios de los monofisitas al tiempo del concilio de Calcedonia (451). Su firma aparece en una carta dirigida al emperador León por los obispos del Epiro después del asesinato del obispo Proterio de Alejandría, a manos de los monofisitas, el año 457. Murió probablemente hacia el 468.

Sus Escritos.

1. Capita centum de perfectione spirituali

Su obra más importante es *Cien capítulos sobre perfección espiritual,* un manual de ascetismo, que siegue teniendo eran importancia para la historia de la espiritualidad y misticismo cristianos. No sólo muestra el autor la verdadera vía hacia la perfección, sino que trata también de distinguir entre los medios verdaderos y falsos para tender hacia ella, clarificar conceptos y eliminar falsas ideas. De esta manera, su obra resulta también un ataque contra el mesalianismo, el movimiento pietista condenado en el concilio de Efeso (431), que mantenía, que, a consecuencia del pecado de Adán, todos tenían un demonio, unido sustancialmente a su alma, y que este demonio, que el bautismo no lograba expulsar, sólo podía ser exorcizado completamente por medio de una oración incesante (para la historia de esta secta, cf. *supra,* p.171).

El autor se dirige a dos hermanos" (αδελφοί) y alude a los ascetas una y otra vez, sepal de que se trata de un padre espiritual que está hablando a su comunidad monástica. Pero distingue entre cenobitas, ermitaños y solitarios (53). La doctrina espiritual que se desarrolla en los cien breves capítulos o máximas acusa influencias de Evagrio Póntico (cf. *supra*, p.170). El capítulo 1 basa toda la contemplación mística en las tres virtudes teologales, especialmente en la caridad, en términos que son a la vez paulinos y evagrianos: "La *apatheia* conduce al amor, y el amor, al conocimiento." Los capítulos 2-5 contraponen a Dios y al hombre, el bien y el mal, la imagen natural de Dios y la semejanza de Dios. Esta última es el desarrollo y enriquecimiento de la vida de gracia comunicada en el bautismo, exige nuestra cooperación por medio de la virtud y se consuma en la caridad perfecta. Toda la obra está penetrada de optimismo y de una profunda confianza en el poder de la gracia de Dios, así como en el poder del libre albedrío del hombre. El mal no existe, si no es por el pecado. Aquí es claramente evidente la tendencia antimesaliana. Los capítulos 6-11 tratan del conocimiento y de la sabiduría, de la iluminación y de la predicación, del silencio y de la oración. Los capítulos 12-23 están dedicados al amor de Dios y a los pasos que conducen a él: la humildad (12-13), el deseo ardiente (14), el amor del prójimo (15), el temor de Dios (16-17), el desprendimiento del mundo (18-19), fe y buenas obras (20-21), pureza de conciencia (22-23). Los capítulos 24-25 describen el cuerpo y el alma como los dos componentes de) hombre y la influencia del elemento espiritual sobre los sentidos. Los capítulos 26-35 presentan una teoría del discernimiento de espíritus. Los capítulos 36 y 40 tratan de las visiones, y los capítulos 37-39, de las decepciones. Los capítulos 41-42 ensalzan la obediencia, porque crea la humildad. Los capítulos 43-47 recomiendan la abstinencia de la comida, que es necesaria por dos razones: la primera, porque el alma debe dominar al cuerpo, y la segunda, porque la

abstinencia nos da la posibilidad de dar a los pobres. No hay alimento que sea en sí mismo malo, como pretenden los maniqueos. Aunque hay que castigar al cuerpo y mantenerlo en servidumbre, debe conservar suficiente energía para soportar el combate continuo. El ayuno es sólo un medio para alcanzar una meta superior. Aunque es útil, no hay que exagerar su importancia. Es especialmente necesaria la moderación en la bebida (c.48-51). Hay que abstenerse del uso de vinos mezclados con condimentos. El capítulo 52 explica que nadie tiene obligación de abstenerse del efecto refrescante del baño. Pero, por razones de autodisciplina, el autor aconseja a sus lectores privarse de este placer, que enerva el cuerpo. Los capítulos 53-54 discuten la enfermedad. El que está enfermo puede llamar al médico, pero solamente debería poner su confianza en Cristo, el médico verdadero. Si uno acepta la enfermedad con alma agradecida y la soporta con paciencia y valor, está cerca del estado ideal de la *apatheia*. Los capítulos siguientes (55-57) recomiendan la indiferencia hacia las comodidades de la vida. Es mejor no verse envuelto en las cosas del mundo y no estar buscando honores y diversiones, sino vivir como un extranjero aquí en la tierra, esperando la vida eterna venidera. Si cedemos a uno de los sentidos — no tiene importancia a cuál de ellos —, resulta un obstáculo para la vida espiritual. El capítulo 58 enseña cómo vencer la sensación de fastidio, agotamiento y desidia (άκήδεια) que sobreviene muchas veces al alma después que han sido conquistadas las pasiones del cuerpo, y cómo volver a nuevo fervor. Los capítulos 59-61 describen las condiciones para la verdadera alegría, que consiste en tener presente a Dios e invocar el nombre de Jesús. El capítulo 62 da una valoración positiva de la naturaleza colérica. Los capítulos 63-64 exhortan a los lectores a no dejarse envolver en pleitos y a no entablar juicio contra nadie, aun cuando nos quite los vestidos de encima. Sería mucho mejor vender de golpe todas las posesiones y distribuir el

producto de la venta entre los pobres (c.65-66). Aunque esto quita la posibilidad de hacer limosnas en el futuro, quedarán compensadas con la oración ferviente, la paciencia y la humildad. La pobreza voluntaria es la mejor preparación para los que quieren enseñar a los demás las riquezas del reino de Dios, es decir, para los "teólogos." Los capítulos que siguen (67-68) tratan del concepto de "teología" y de sus privilegios. Como la teología nutre la contemplación (68), el capítulo 69 describe sus dificultades y el capítulo 70 habla del silencio y del recogimiento. El capítulo 71 trata de la ira santa. El capítulo 72 distingue entre los dones del conocimiento y de la sabiduría; el capítulo 73, entre oración vocal y oración mental; el capítulo 74, entre fervor natural y fervor espiritual; el capítulo 75, entre el hálito purificante y vivificante del Espíritu Santo y el hálito malsano del espíritu falso, que seduce a pecar. Los capítulos 76-89 presentan una teología de la gracia, donde Diadoco refuta la herejía mesa liana sobre la coexistencia de la gracia y del pecado en el alma. La presencia de la gracia divina en el bautizado y la liberación del pecado no significan que no ha de haber más combate. La vida espiritual es una guerra continua.. y el verdadero cristiano está comprometido en una lucha que durará toda su vida. Es una lucha contra las pasiones y contra los demonios. La *apatheia* no consiste en verse libre de asaltos, sino en no dejarse vencer por los demonios. La virtud no se puede conseguir si no es mediante el sufrimiento y la tentación, y la perfección, solamente mediante el martirio. Como ya no se le presenta la oportunidad del martirio sangriento, el cristiano debe aceptar el martirio incruento y espiritual de la vida ascética (c.90-100).

Los *Capita centum* gozaron de gran popularidad en sucesivas generaciones, como lo prueban los numerosos manuscritos que han llegado hasta nosotros. Los citan Máximo Confesor, Sofronio de Jerusalén, el compilador de la *Doctrina Patrum*, Talasio y Focio, y se inspiraron en ellos Juan Clímaco y

Simeón el Nuevo Teólogo, fueron editados en la *Philocalia* rusa, florilegio espiritual griego del siglo XVIII, y su influencia se extiende a la literatura rusa moderna. Muchos principios contenidos en esta reducida obra muestran notable parecido con los de Ignacio de Loyola y Teresa de Avila. Diadoco es uno de los autores espirituales que recomienda la Compañía de Jesús a los maestros de novicios en las *Regulae magistri novitiorum.*

De la edición príncipe (Florencia 1578) no se conserva ningún ejemplar. Una traducción latina que publicó el jesuita Fr. Turrianus (Torre) en Florencia, el año 1570, fue reimpresa en Migue. El texto griego con la traducción latina de Torres fue editado por J. Weis-Liebersdorf en 1911. En 1955 apareció una nueva edición critica por obra de E. des Places.

2. Homilía sobre la Ascensión

El cardenal Mai publicó en 1840, del *Codex Vade.* 455, una homilía sobre la Ascensión. Con sus frases redondeadas y su estilo rítmico, tiene mucho parecido con los *Capita centum* — rasgo que confirma la paternidad de Diadoco, a quien se la atribuye el manuscrito —. El sermón defiende con gran elocuencia las dos naturalezas en Cristo. La Resurrección y la Ascensión del Señor refutan las ideas de los judíos y de los "sofistas del mal." La deificación del hombre es una consecuencia de la Encarnación, donde el Hijo de Dios asumió una naturaleza humana verdadera. El autor termina con una confesión cristológica que contiene una enérgica refutación del monofisitismo.

3. *La Visión* (Ορασις)

La *Visión* es, en cuanto a la forma, un diálogo que el autor entabla en sueños con San Juan Bautista. Una serie de preguntas y respuestas va explicando la naturaleza de la contemplación, de las apariciones divinas y de la visión

beatífica. Sigue una angelología que recuerda a la de Pseudo-Dionisio el Areopagita.

Los once manuscritos que contienen esta *Visión*, ninguno anterior al siglo XIII, la atribuyen unánimemente a Diadoco de Fótice.

4. La Catequesis

La *Catequesis*, que en su texto original griego sólo se conoce desde 1952, es una obrita que consiste en una serie de preguntas y respuestas acerca de las relaciones de Dios con el mundo, especialmente su omnipresencia, que no debería llevarnos a confundir a Dios con el universo. Otras cuestiones se refieren a los ángeles y su conocimiento de Dios, al hombre y a la visión beatífica. Dios aparece en un halo de luz y sobre un trono de gloria. La *Catequesis* tiene ciertos rasgos comunes con la *Visión*. E. des Places opina que es uno mismo el autor de la una y de la otra; en efecto, algunos manuscritos atribuyen la *Catcquesis* a Diadoco. Sin embargo, la mayoría de los manuscritos se la atribuyen a Simeón el Nuevo Teólogo (+ 12 de marzo de 1022). Es posible que la compusiera Simeón, pero que la publicara bajo el nombre de Diadoco, su padre espiritual.

Nestorio.

Nestorio, de quien ya se ha hablado más arriba (p.121) como adversario de Cirilo de Alejandría y padre de la herejía condenada en Efeso el 431, nació (después del año 381) de padres persas en Germanicia (Syria Euphratensis). Recibió su formación teológica en la escuela de Antioquía y probablemente estudió bajo la dirección de Teodoro de Mopsuestia. Ingresó en el monasterio de San Euprepio, cerca de Antioquía, y, siendo presbítero de la iglesia de Antioquía, adquirió fama de orador (Genadio, *De vir. ill.* 53). Su gran reputación indujo a Teodosio II a elevarle, el año 428. a la sede de Constantinopla, vacante

por muerte de Sisinio, ocurrida el 24 de diciembre del 427, pasando por alto las pretensiones de los candidatos locales. Fue, pues, el segundo antioqueno que alcanzó este elevado puesto que una generación antes ocupara San Juan Crisóstomo. Resolvió inmediatamente reformar la ciudad mediante enérgicas medidas contra los herejes, cismáticos y judíos. Atacó a los arrianos y macedonianos, a los novacianos y cuartodecímanos, perdonando únicamente a los pelagianos, que se habían visto obligados a retirarse del Occidente. Pero muy pronto vino a hacerse sospechoso él mismo, debido a sus disputas y carácter impetuoso. Mientras Crisóstomo se abstuvo de proclamar desde el pulpito la teología de Antioquía, Nestorio, por el contrario, convirtió su cristología en tema favorito de sus sermones; se cree que predicó que hay dos personas separadas en Cristo encarnado y que a la Virgen Santísima no se le puede llamar *Theotokos.* Ya hemos descrito más arriba (p.122s) la violenta controversia que siguió a la deposición de Nestorio el 22 de junio del 431, por obra del concilio de Efeso, convocado a instigación suya por el emperador Teodosio.

A principios de septiembre del mismo año, Nestorio fue enviado por orden imperial a su monasterio de Antioquía. Vivió allí cuatro años en paz, hasta que el emperador le desterró a Oasis, en Egipto Superior, el año 435. Sobrevivió a Teodosio, es decir, al 28 de julio del 450, pero no se sabe por cuánto tiempo.

Sus Escritos.

Genadio nos informa que Nestorio "compuso muchísimos tratados sobre diversas cuestiones" (*De vir. ill.* 53). El *Catálogo* de Ebedjesu (20) confirma esta noticia. Pero de todo ello se ha salvado muy poco, pues el año 435 Teodosio II ordenó que todos sus libros fueran condenados y quemados. Algunos pasaron a manos de los nestorianos siríacos, como dice Ebedjesu; pero la mayor parte de ellos también perecieron. Los fragmentos de sus sermones, cartas y tratados fueron recogidos

y editados por F. Loofs en 1905. Después de esta fecha, la primera edición de las obras de Severo de Antioquía, hecha por Lebon y Sanda, ha puesto a nuestra disposición nuevos fragmentos siríacos.

1. Tratados.

1. Bazar de Heráclides de Damasco

El único tratado que se conserva íntegro es el *Bazar de Heráclides*, obra más bien extensa, compuesta en sus últimos años. Fue descubierta en 1895 en una traducción siríaca que se publicó por primera vez en 1910, de un manuscrito único de la Biblioteca Patriarcal de Kotchanes. Bajo la apariencia de un diálogo con el egipcio Sofronio, Nestorio hace aquí una defensa de su doctrina y una historia de su vida. Critica severamente las decisiones de Efeso y la doctrina de Cirilo de Alejandría y de Dióscoro, pretendiendo que sus propias creencias no se diferencian en nada de las del papa León I y del patriarca Flaviano de Constantinopla; tanto es así, que sería difícil acusarle de herejía voluntaria basándose en este tratado. "Heráclides de Damasco" es un seudónimo que utiliza el desterrado y condenado autor como único medio para que le publiquen su libro. Las últimas líneas contienen un ruego patético pidiendo perdón y caridad. El *Bazar* es una prueba de que Nestorio sobrevivió a Teodosio, que murió el 28 de julio del 450. Su forma literaria es una prueba en favor de su elocuencia y de su gran fama como orador sagrado. Ha sido esta obra la que ha movido a muchos sabios, como Harnack, Loofs, Fendt, Ficker, Bethune-Baker, Duchesne y Rucker, a revisar la opinión tradicional respecto de Nestorio, si bien su persona y su doctrina siguen planteando un problema. Su doctrina la hemos discutido nosotros más arriba (p.121ss).

2. Los Doce Contra anatematismos.

Estos "Contraanatematismos," con los que se cree que replicó Nestorio a los doce anatematismos de Cirilo (cf. *supra*, p.139), se conservan en una traducción latina. Aunque se le han atribuido durante algún tiempo al desgraciado patriarca de Constantinopla, en realidad no los escribió él, sino que son obra muy posterior a su muerte, como lo probó E. Schwartz en 1922. Tampoco se puede atribuir la versión latina a Mario Mercator, porque hay pruebas suficientes para afirmar que la traducción es muy posterior a él.

3. Tragedia

Entre los fragmentos recocidos por Loofs hay algunos pasajes de una obra titulada *Tragedia* (Τραγωδία), donde parece que Nestorio hizo una presentacisn completa de su caso. Loofs piensa que la compuso en los cuatro años (431-435) que pasó en el monasterio cercano a Antioquía después del concilio de Efeso y antes de su destierro a Egipto. Lo que queda está en griego, latín y siríaco.

4. Theopaschitas

Se conservan unos pocos fragmentos siríacos de su *Theopaschitas*, una refutación de Cirilo de Alejandría en forma de diálogo. El título se refiere a Cirilo, pues Nestorio le acusa de hacer sufrir a Dios en Cristo.

2. Sermones.

Como Nestorio predicσ con mucho éxito en Antioquía y Constantinopla durante cerca de veintitrés años, tuvo que haber un número considerable de sermones antes de que se entregaran a las llamas el año 435. El propio Nestorio envió algunos al papa Celestino, como hizo también Cirilo de Alejandría. Los nestorianos divulgaron sus sermones en los siglos V y VI. Cuatro sermones que se han salvado con el nombre de Crisóstomo pertenecen a Nestorio; así lo han demostrado de uno

de ellos sobre Hebr 3,1 Loofs y Haidacher, y de los otros tres, sobre la tentación de Cristo (del *Codex Paris. Gr.* 797), su editor F. Nau. C. Baur editó recientemente del *Codex Berolinensis 77* (*Phillips* 1481, s.XII) tres homilías, una sobre Pascua, dos sobre la Ascensión, atribuidas a Crisóstomo, pero cuyo lenguaje, estilo e ideas las colocan decididamente en la época de la controversia nestoriana. Hay razones para creer que es Nestorio el autor de la segunda. Queda la posibilidad de que haya más obras suyas ocultas entre los escritos de otros autores. La colección de Loofs comprende treinta piezas, diez más o menos completas, nueve en una traducción de Mario Mercator, cinco cristológicas y cuatro antipelagianas.

3. Cartas.

De las quince cartas que registra Loofs, diez aparecen completas o virtualmente completas. De estas diez, tres se conservan en griego en las *Acta Ephesina Graeca*, dos a Cirilo de Alejandría (cf. *supra*, p.122) y una a Teodosio II. El resto ha llegado hasta nosotros en latín o siríaco solamente. Las que se conservan en latín son: dos al papa Celestino I en los *Acta Ephesina Latina;* otras dos al mismo Papa y una tercera al pelagiano Celestino, en una versión de Mario Mercator; una a Teodoreto de Ciro en la *Collectio Cassiniensis* 209 (*Acta Concil.* ed. E. schwartz, t.1 vol.4,150s), de la cual Loofs sólo publica los fragmentos siríacos. E. W. Brooks y F. Nau editaron la traducción siríaca de una interesante carta al pueblo de Constantinopla escrita en los últimos años de Nestorio.

Euterio de Tiana.

Euterio, arzobispo de Tiana, en Capadocia, fue uno de los primeros en declararse a favor de Nestorio. El concilio de Efeso (431) le excomulgó, sin conseguir reducirle a silencio. Previno a

Juan cíe Antioquía contra las negociaciones para una unión entre Cirilo y los obispos orientales (cf. *supra*, p.123) y le llamó Judas cuando hizo las paces con el patriarca de Alejandría. Fue depuesto el año 434 y desterrado a Escitópolis, en Palestina, y, finalmente, a Tiro de Fenicia. No se conoce la fecha de su muerte.

1. Confutationes quarumdam propositionum

Sus *Refutaciones de algunas proposiciones* se han salvado entre las obras de San Atanasio (PG 28,1337-1394) y de Teodoreto de Ciro (ed. schulze, V 1113-1174), y más completas en un manuscrito de El Escorial, del siglo XIV, también bajo el nombre de Atanasio, de donde tomó Ficker sus adiciones. Por lo que parece, constaban originariamente de veintiuno o veintidós capítulos, escritos en los últimos meses del año 431. Focio, que las creía obra de Teodoreto, habla de veintisiete capítulos (*Bibl. cod.* 46); pero los cinco primeros capítulos que él menciona son el *Pentalogus* de Teodoreto (cf. *infra*, p.570) y el sexto coincide con el escrito anónimo *Que hay un solo Hijo, Nuestro Señor Jesucristo*, que resulta ser del mismo autor (cf. *infra*, p.573). Así es que a las *Refutaciones* de Euterio se refieren únicamente los números 7-27. Dice así el informe de Focio:

Se leyeron veintisiete libros de Teodoreto, obispo de Ciro, contra diversas proposiciones. El libro primero, contra los que afirman que el Verbo Dios era una sola naturaleza y que tomó su origen de la semilla de David, y contra los que atribuyen pasiones a la divinidad. El libro segundo combina contra los mismos más argumentos de Escritura. El libro tercero, acerca del mismo tema. El cuarto contiene las enseñanzas de los Santos Padres acerca de la gloriosa economía de Cristo Nuestro Señor, Hijo de Dios. El quinto recoge algunas opiniones de herejes y las compara con la doctrina de quienes no reconocen en Cristo dos naturalezas, y demuestra que existe gran afinidad entre ellas. El sexto afirma claramente que nuestro Señor

Jesucristo es un Hijo único. El séptimo [es decir, *Refutaciones* 1.11 es en forma de una carta, con a que se completa el libro primero. El octavo va contra los que juzgan de la verdad por el criterio de la multitud. El noveno, contra los que afirman que no debemos buscar argumentos en la Escritura ni citarla, sino que debemos contentarnos con nuestra fe. El décimo, contra los que objetan maliciosamente aquello de "El Verbo se hizo carne." El undécimo, contra los que se oponen a que afirmemos dos naturalezas en la Encarnación. El duodécimo, contra los que afirman que quien dice que el Verbo es una cosa y la carne otra, dice que hay dos Hijos. El decimotercero, contra los que dicen que considerar a Cristo como hombre es lo mismo que poner su esperanza en un hombre. El decimocuarto, contra los que dicen: "Padeció sin padecer." El decimoquinto, contra los qué dicen: "Padeció como quiso." El decimosexto, contra los que dicen que hay que aceptar las palabras, pero no hay que considerar su significado, como que supera la capacidad de todos. El decimoséptimo, contra los que dicen: "El Logos padeció en la carne." El decimoctavo, contra los que afirman qué castigo habrían dado los judíos si no hubieran crucificado a Dios. El decimonoveno, contra los que dicen que judío es aquel que afirma que Dios fue crucificado. El vigésimo, contra los que dicen que los ángeles que comieron con Abrahán no asumieron enteramente la naturaleza de carne. El vigésimo primero, contra los que menosprecian cada uno de los milagros al negar la carne. El vigésimo segundo, contra los que injurian nuestra raza al negar que [el Salvador] tomó principio de nuestra raza. El vigésimo tercero, contra los que afirman que creen sencillamente cuanto se diera, sin considerar lo que conviene o no conviene. El vigésimo cuarto, contra los que suprimen la diferencia de las naturalezas después de la Pasión y de la Ascensión. El vigésimo quinto es un resumen de todo lo que se ha dicho en detalle. El vigésimo sexto trata de la composición o consubstanciación manifestada posteriormente. El vigésimo

séptimo, acerca del ejemplo tomado del hombre ordinario y aplicado a Cristo. El tema basta en cada caso para indicar entre los libros mencionados cuáles corroboran la fe ortodoxa y cuáles se alejan de ella.

El índice del contenido que Focio da para los capítulos 7-27 corresponde muy de cerca al texto del códice de El Escorial.

Este análisis de los capítulos deja entrever que Euterio criticaba especialmente las proposiciones relativas a la única persona de Cristo y a la *communicatio idiomatum*. Se manifiesta inconfundiblemente en estas *Refutaciones* la tendencia racionalista característica del nestorianismo.

2. Cartas

Se conservan cinco cartas en una pobre traducción latina en el llamado *Synodicon adversus tragoediam Irenaei*, dirigidas a Juan de Antioquía (c.73), a Eladio de Tarso (c.74), a Alejandro de Hierápolis y Teodoreto de Ciro (c.116), al papa Sixto III (c.117) y a Alejandro de Hierápolis (c.201). En la primera se refiere a una obra suya más extensa en la que había refutado los puntos de vista de Cirilo y de sus amigos: *De quibus convincere quidem latius facile est, sicut factum in contradictionibus, quae a multis et quae a nobis ipsis factae sunt* (PG 84,683). Se trata de las *Confutationes*.

Proclo de Constantinopla.

Proclo fue el segundo sucesor de Nestorio. Nombrado patriarca de Constantinopla el 434, fue él quien, en 438, mandó traer el cuerpo de San Juan Crisóstomo a la capital y lo transportó en solemne procesión a la iglesia de los Apóstoles entre las aclamaciones de la población entera. El año 426 había sido consagrado arzobispo de Cícico, en el Proponto, sin poder

tomar posesión de su sede. Obligado por esta razón a permanecer en Constantinopla, alcanzó gran renombre como predicador, el año 428 o 129 pronunció el famoso sermón en presencia de Nestorio en el que ensalzaba a la Santísima Virgen como *Theotokos.* Nestorio le replicó con otra homilía en la que ponía en guardia contra este título. Proclo no tomó parte activa en la controversia que siguió a este incidente ni en el Concilio de Efeso, pero contribuyó notablemente a que se recibiera su definición en la capital. Ayudó a reforzar la unión que se logró el año 434 entre los orientales y Cirilo de Alejandría. Se granjeó la confianza de los juanistas y llevó a cabo su reconciliación. Puso fin, antes de que se extendiera a otras partes, a la peligrosa disputa en torno a Teodoro de Mopsuestia, que amenazaba a la iglesia de Armenia. El *Trisagion* que introdujo en la liturgia de Constantinopla prueba igualmente que estaba interesado en promover el culto. Murió el año 446.

Escritos.

1. Sermones

Sócrates menciona varias veces (*Hist. eccl.* 7,28.41.43) que Proclo había estudiado retórica y era un orador sagrado sobresaliente. No hay duda de que figura entre los mejores predicadores de la Iglesia griega en el siglo V y de que fue un digno sucesor de Crisóstomo en la sede de Constantinopla. Se le atribuyen unas 27 homilías, algunas de autenticidad dudosa; tres se conservan solamente en traducción siríaca. Las más son sermones pronunciados en fiestas litúrgicas del Señor: *De nativitate* (hom.4), *De circumcisione octavo post nativitatem die* (2), *In s. iheophaniam* (7), *In transfigurationem* (8), *In ramos palmorum* (9), *In s. quintam feriam* (10), *In s. parasceven* (11), *In resurrectionem* (12).

Las *Or.* 1, 5 y 6 están dedicadas a la Santísima Virgen. La primera, *Laudatio in sanctissimam Dei genitricem Mariam*

(PG.65,679ss), es la que hemos recordado más arriba que pronunció en presencia de Nestorio. Su texto griego se encuentra también en las actas del Concilio de Efeso (MANSI, 4,577-588). Poseemos, además, las traducciones siríaca, armenia y etiópica.

La *Or*. 6, *Laudatio S. Dei genitricis Mariae*, es espuria. Hace una descripción imaginaria de la Anunciación con diálogos largos entre José y María (9) y entre María y Gabriel (11). Su forma métrica parece que influyó en los *contakia* de Romanos y de otros poetas. Debe de estar compuesta en una fecha más reciente.

La *Or*. 18 es un panegírico de San Pablo; la 19, de San Andrés; la 20, de San Juan Crisóstomo; la 25, de San Clemente de Ancira, mártir del siglo IV. B. Marx ha atribuido recientemente a Proclo más de 80 sermones que se conservan entre los *spuria* de Crisóstomo, dos de ellos todavía inéditos. Algunas de estas atribuciones no son demasiado convincentes.

La mayor parte de los sermones de Proclo tratan de cuestiones dogmáticas, en especial del dogma de la Encarnación. En la *Hom.* 3, *De dogmate incarnationis*, afirma: "Sólo hay un único Hijo, porque las dos naturalezas no están divididas cu dos personas, sino que el plan adorable de salvación (economía) une las dos naturalezas a una persona." Esta sentencia la citaron con frecuencia los escritores patrísticos griegos (cf. *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, ed. diekamp, 48). Esta interesante homilía ha sido transmitida no solamente en el original griego, sino también en una versión siríaca y en otra copta. Sólo estas dos últimas contienen el texto completo. Lebon es de la opinión que parte del mérito por un sermón sobre Nuestra Señora, de Ático de Constantinopla, le corresponde a Proclo (PC 65,716-721; 59,707-710), de la cual el mismo Lebon ha publicado una versión siríaca con la traducción latina, y M. Brière con la traducción francesa. A la Santísima Virgen se le llama aquí *Tkeolokos*, por lo cual Cirilo de

Alejandría (*De recta Fide ad reginas:* PG 76,1213; *Ep.* 14: PG 77,97) y el concilio de Efeso (Mansi, 4,1193-1196) la citan como un testimonio de la fe ortodoxa en contra del nestorianismo. C. Martín ha demostrado que el sermón sobre la Ascensión que Focio atribuye a Nilo (*Bibl. cod.* 200), en realidad pertenece a Proclo.

Amand de Mendieta publicó un sermón de Navidad del Pseudo-Basilio que quizás pertenezca a Proclo. Hay fundamento para pensar que irán apareciendo más homilías en los manuscritos y entre los *spuria* de otros autores.

2. Cartas

Las siete cartas suyas que han llegado hasta nosotros tienen que ver con la controversia nestoriana. La más famosa de todas es *Ep.* 2, dirigida a los armenios y llamada comúnmente *Tomas ad Armenios.* Esta exposición de la doctrina del único Cristo en dos naturalezas, dirigida contra Teodoro de Mopsuestia, se conserva también en una traducción latina de Dionisio el Exiguo. Aunque a Teodoro no se le menciona de nombre, la investigación de los obispos armenios que se conserva en siríaco, y a la cual responde Proclo, prueba que se refiere a él.

Las otras siete cartas existen solamente en traducción latina, la mayor parte mutiladas. La *Ep.* 4 contiene la famosa frase: "Uno de la Trinidad fue crucificado según la carne," destinada a jugar un papel importante en la controversia teopasquita del siglo VI, aunque resulta difícil creer que haya sido Proclo el que acuñó esta fórmula. Las siete cartas van dirigidas a Juan y a Domno de Antioquía y al diácono Máximo. De las diecisiete piezas que aparecen en Migne (65,851-886), las restantes no son de Proclo, sino escritas a él por otros. De toda la colección, a Proclo pertenecen únicamente los números 2.3.4. 10.11.13.17.

Otra epístola, que recoge una profesión de fe y está dirigida *Ad singulos occidentis episcopos,* fue editada primeramente por A. Amelii (Spicilegium Cassinense 1 [1888] 144ss) y nuevamente por E. Schwartz (Acta concil. oec. IV 2,65ss). Discute la doctrina de la Trinidad y de la Encarnación y defiende la libertad de la voluntad humana contra la superstición astronómica. Schwartz la considera espuria; en cambio, A. Ehrhard (BZ 23 [1914-1919] 485) y F. Diekamp (ThR 16 [1917] 357s) están convencidos de su autenticidad.

El fragmento *De traditione divinae missae* (PG 65,849-852) no es de Proclo, sino de un autor posterior.

Genadio de Constantinopla.

Genadio fue patriarca de Constantinopla desde el año 458 hasta el 471. Su homónimo Genadio de Marsella nos informa así de él (*De vir. ill.* 89): "Genadio, patriarca de la iglesia de Constantinopla, hombre de brillante palabra y gran genio, estaba tan bien equipado por sus lecturas de los antiguos, que fue capaz de interpretar a todo el profeta Daniel, comentándolo palabra por palabra. Compuso también muchas homilías. Murió siendo emperador León el Mayor." Ninguna de estas obras se ha conservado, y no fueron ellas en manera alguna las únicas que escribió. Además de su comentario a Daniel, explicó el Génesis, el Éxodo, el Salterio y todas las Epístolas de San Pablo. Se han salvado fragmentos considerables de estos escritos, principalmente en las *catenae.* Los del Génesis y Romanos merecen una mención particular. Devreesse publicó siete pasajes de su comentario sobre el Génesis y uno del Éxodo. K. Staab logró reconstruir unas tres cuartas partes del comentario sobre la Epístola a los Romanos. El *Cod. Vindob. theol.* 166, por ejemplo, le facilitó la exégesis completa de Rom 1,5-2,5, y el

Cod. Vat. 762 la de Rom 5,12-15,52. Estos restos demuestran claramente que seguía la Escuela de Antioquía.

Sus escritos dogmáticos no se han conservado mejor que los exegéticos. Facundo de Hermiana menciona un tratado contra los *Doce anatematismos* de Cirilo de Alejandría (*Pro def. trium capit.* 2,4: PL 67,571), de excepcional sutileza y mordacidad. Facundo cita varios pasajes de esta polémica, escrita probablemente hacia el año 431.

En su Sacra *parallela* (PC 86,2,2044), San Juan Damasceno cita un pasaje de su tratado *Ad Parthenium,* secuaz de Nestorio. El extracto gira en torno al origen del alma humana. Por otros fragmentos del misino tratado, publicados por Diekamp, es evidente que la obra constaba por lo menos de dos libros. Genadio compuso también una alabanza del tomo del papa León Magno *Ad Flavianum,* que el pontífice había dirigido particularmente en contra de la herejía de Eutiques y que fue reconocido oficialmente por el concilio de Calcedonia (451) como la declaración clásica autorizada de la doctrina católica de la Encarnación. El fragmento que se conserva de este encomio muestra la inmensa gratitud del autor hacia Calcedonia y prueba la ortodoxia de su punto de vista.

La única obra que nos ha llegado íntegra es su *EpIstola encyclica* contra la simonía, escrita desde un sínodo celebrado en Constantinopla el año 458 ó 459. Esta encíclica nos ha llegado en dos recensiones.

Genadio murió el 471. Le sucedió Acacio, el instigador del cisma llamado acaciano, que rompió todas las relaciones entre Roma y Constantinopla y que persistió hasta la subida al trono de Justino, el año 518. La Iglesia oriental venera a Genadio como santo y celebra su fiesta el 25 de agosto y el 17 de noviembre.

Basilio de Seleucia.

Basilio, desde el año 440 aproximadamente arzobispo de Seleucia, en Isauria, actuó de un modo extraño en los acontecimientos que desembocaron en el concilio de Calcedonia del 451. Primeramente, en el sínodo de Constantinopla del 448, votó en contra del monofisitismo; en el "latrocinio" de Efeso, el 449, se declaró en favor de Eutiques, y, en cambio, en Calcedonia puso su firma en el tomo del papa León Magno *Ad Flavianum* que condenaba a Eutiques y a Dióscoro. El 458, en unión con los demás obispos de Isauria, escribió una carta al emperador León I pidiendo que se mantuvieran las decisiones del concilio de Calcedonia y que fuera depuesto el patriarca intruso de Alejandría, el monofisita Timoteo Aeluro. Esta carta, con su firma, se conserva en una traducción latina (Mansi, 7,559-563; Schwartz, *Act. conc.* II 5,46-9). Murió hacia el año 469.

Sus Escritos.

Los tratados que nos quedan de él nos le muestran muy versado en literatura clásica y bien formado en retórica. Focio le echa en cara su falta de simplicidad y naturalidad y el uso excesivo de tropos y figuras. Advierte en su exégesis la influencia de Basilio Magno y Crisóstomo (*Bibl. cod.* 168).

1. Sermones

Focio conocía 15 homilías, pero habla además de "otras obras," que pudieron ser también sermones. La edición de Migne (85,27-474) contiene una serie de 41 sermones de Basilio sobre las Escrituras y sobre personajes bíblicos. B. Marx ha demostrado que el n.38, *Contra iudaeos de Salvatoris adventu demonstratio,* sobre Daniel 9,20s y el n.39, sobre la Anunciación, no pueden ser auténticos; este último pertenece probablemente a Proclo de Constantinopla (cf. *supra,* p.546s).

El resto de la serie son discursos sobre diversos pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento y sobre acontecimientos de la historia bíblica. Basilio tiene propensión a dramatizar estos acontecimientos y a introducir a los personajes bíblicos hablando en monólogos y diálogos. En algunos de estos diálogos se inspiró en el siglo VI para sus *contakia* el gran himnógrafo griego Romanos Melodos. Kl n.27, *In Olimpia*, fustiga a los cristianos que frecuentan los inmorales juegos olímpicos. El último, n.41, lleva por título *Laudatio* S. *Christi protomartyris Stephani deque eius pretiosi corporis inventione.* Su autenticidad ha sido puesta en tela de juicio.

Además, debemos devolver a Basilio, como lo hacen los manuscritos, seis sermones pseudo-atanasianos (PG 28,1047-1061; 1073-1108). Camelot publicó una homilía *In Lazarum*, tomándola del *Cod. Vat. Ottob. Cr.* 14. Hay dos más todavía inéditas (cf. PG 85,17s).

2. De vita et miraculis S. Theclae libri II

El primero de estos dos libros contiene una narración prolija de la vida de la llamada protomártir Tecla; el segundo describe los 31 milagros realizados en su sepulcro de Seleucia. El primero parafrasea, interpola y corrige las *Acta Pauli et Theclae* apócrifas (cf. vol.1 p.132-133). El segundo, mutilado al final, es interesante en extremo para la historia de las peregrinaciones y de los sustitutivos cristianos de los taumaturgos paganos. La obra no tiene ningún valor histórico fuera del núcleo de verdad que puedan tener los Hechos apócrifos.

Como es en prosa, no puede ser el “poema” de Basilio sobre la protomártir Tecla, que describe Focio como “hazañas, combate y victorias” de la gran Santa.

Historiadores Eclesiásticos de Constantinopla.

Cuatro historiadores de la Iglesia escogieron la ciudad de Constantinopla para componer en ella sus voluminosas obras. Tres de ellos, que eran seglares, escribieron continuaciones a la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, entre ellos un arriano, Filostorgio. El sacerdote, Felipe, fue más allá y publicó una *Historia eclesiástica* empezando desde la creación del mundo.

Felipe de Sido.

Felipe era natural de Sido, en Panfilia. Le ordenó de diácono en Constantinopla San Juan Crisóstomo, quien en una de sus cartas (PG 52,729) da a entender que llegaron a ser grandes amigos. Ordenado sacerdote, fue por tres veces candidato frustrado al patriarcado, los años 426, 428 y 431, cuando fueron elegidos Sisinio, Nestorio y Maximiano respectivamente.

Entre los años 434 y 439 publicó una voluminosa obra con el título de *Historia cristiana* (Χριστιανική ιστορία) en 36 libros, que comprendían casi mil *tomoi.* Se extendía desde la creación del mundo hasta el año 426 aproximadamente. Sólo quedan pequeños fragmentos, pero Sócrates y Focio nos dan una valiosa información acerca de las características de la obra. El primero dice lo siguiente (*Hist. eccl.* 7,27):

A su obra no le dio el título de *Historia eclesiástica,* sino *cristiana.* Recoge en ella mucho material, queriendo demostrar que no ignoraba las doctrinas filosóficas. Por esta razón hace mención continuamente de teoremas geométricos, astronómicos, aritméticos y músicos. Describe islas y montes y árboles y otras cosas de poca monta. Por esto, a mi entender, su obra resultaba inútil tanto para la gente inculta como para los doctos. Pues los

incultos no son capaces de apreciar la elegancia del lenguaje, y los cultos condenan la verbosidad. Pero cada cual juzgue los libros según su opinión. Yo digo que confunden las fechas de los acontecimientos. Habiendo recordado la época del emperador Teodosio, en seguida pasa al tiempo del obispo Atanasio, y esto lo hace con frecuencia.

En tiempo de Focio todavía se podían leer veinticuatro de los veintiséis libros originales, como nos dice él mismo. Describe como sigue el lenguaje y el estilo de Felipe (*Bibl. Cod.* 35):

Se leyó el libro de Felipe de Sido cuyo título es *Historia cristiana.* Empieza con aquello de "Al principio creó Dios el cielo y la tierra." Narra la historia de Moisés, unas cosas sucintamente, otras, en cambio, extensamente. El primer libro comprende veinticuatro volúmenes; igualmente los restantes veintitrés libros, cada uno veinticuatro volúmenes, que hemos visto hasta el presente. Hay profusión de palabras, pero sin gracia ni elegancia; causa hastío y aun repugnancia. Busca más la ostentación que la utilidad. Incluye muchas cosas que nada tienen que ver con la historia, hasta el punto de que, más que historia, se diría un tratado sobre temas ajenos. Fue contemporáneo de Sisinio y de Proclo, patriarcas de Constantinopla. En su historia ataca muchas veces a Sisinio, porque dicen que, ejerciendo los dos el mismo oficio y mientras a Felipe se le consideraba más elocuente, fue elegido Sisinio para la sede patriarcal.

Es posible que a la desaparición del libro contribuyera su voluminoso tamaño. No obstante la crítica de Sócrates y Focio, *es* de lamentar que no haya llegado a nosotros, pues tuvo que contener mucha información que falta en la *Historia eclesiástica* de Eusebio. Lo poco que se ha salvado se encuentra en la colección de extractos del *Codex Raroccianus* 142, del siglo XIV o XV, en Oxford. Uno de ellos contiene la discutidísima afirmación de que Papías aseguraba que los apóstoles Juan y su

hermano Santiago fueron martirizados por los judíos. El fragmento reza así:

Papías, obispo de Hierápolis, que fue oyente de Juan el Teólogo y compañero de Policarpo, escribió cinco libros de sentencias del Señor. En ellos, haciendo el recuento de los Apóstoles, después de nombrar a Pedro y Juan, a Felipe, a Tomás y Mateo, pone entre los discípulos del Señor a Aristión y a otro Juan, a quien además da el nombre de anciano. De ahí que opinen algunos que de este Juan son las dos epístolas menores y católicas que corren bajo el nombre de Juan, pues los antiguos no reconocen más que la primera. Mas otros han llegado, errando en ello, a atribuirle también el Apocalipsis. Papías se equivoca también acerca del milenio, y de él procede el error de Ireneo. Papías, en su segundo libro, afirma que Juan el Teólogo y su hermano Santiago fueron muertos por los judíos. El citado Papías contó, como cosa recibida de las hijas de Felipe, que Barsabás, llamado también Justo, habiendo sido obligado por los infieles a beber un veneno de víbora, fue guardado, en el nombre del Señor, sin daño. Cuenta, además, otros prodigios, y señaladamente la resurrección de entre los muertos de la madre de Manaimo; y sobre los resucitados por Cristo de entre los muertos dice que vivieron hasta el tiempo de Adriano (BAC 65,882, trad. D. Ruiz Bueno).

Otro fragmento que se encuentra en el mismo códice lo publicó en 1689 Dodwell. Trata de la escuela catequética de Alejandría y contiene una lista de sus jefes.

La *Historia cristiana* no fue la única obra de Felipe de Sido. Sócrates nos informa que compuso algunas otras: “Deseando imitar el estilo asiático, compuso muchos tratados. Refutó los libros del emperador Juliano” (*Hist. eccl.* 7,27). Nada más se sabe de esta última obra.

Filostorgio.

Filoslorgio había nacido, hacia el 368, en Boriso (en la Cappadocia Secunda), pero a la edad de veinte años marchó a Constantinopla, donde pasó la mayor parte de su vida. Aunque seglar, fue adepto y ardiente admirador de Eunomio (cf. *supra*, p.321).

Estando en Constantinopla, entre los años 425 y 433, publicó una *Historia eclesiástica* en doce libros, que cubren el período 300-425, aparentemente como una continuación de Eusebio, pero en realidad como una tardía apología del arrianismo extremista de Eunomio. Focio describe así (*Bibl. cod.* 40) su extensión, contenido, estilo y tendencias:

Se leyó la llamada *Historia eclesiástica* de Filostorgio el arriano. Hace narraciones que son contrarias a casi todos los historiadores eclesiásticos. Ensalza a todos los arrianos, insulta con ultrajes a los ortodoxos, de suerte que su historia no parece historia, sino alabanza de herejes y simple censura y ataque de los ortodoxos. Su estilo es elegante y emplea, sin causar tedio y con gracia, voces poéticas. El uso de fisuras en forma expresiva convierte su lectura en agradable y placentera; sólo que a veces las exagera y las fuerza demasiado, haciéndose frío e inoportuno. Sabe adornar su lenguaje con variedad, hasta con exceso, así es que el lector se ve arrastrado a obscuridades que no siempre son agradables. En muchas ocasiones da también máximas por cuenta propia. Empieza su historia a partir del momento en que Arrio empezó a prestar atención a la herejía hasta que fue llamado nuevamente el impío Aecio. Este Aecio fue removido de su ministerio por sus mismos compañeros herejes, porque los superó en impiedad, como lo cuenta el mismo Filostorgio contra su voluntad. Volvió a llamarle el impío Juliano y le recibió amigablemente. Su historia, que comprende un volumen en seis libros, llega hasta este período. El autor es un mentiroso y no se abstiene de usar fábulas. Alaba principalmente por su doctrina a Aecio y a Eunomio, por ser los únicos que purificaron las doctrinas de la fe que se habían

contaminado con el tiempo, mintiendo enormemente. Por sus maravillosas obras y por sus vidas ensalza a Eusebio de Nicomedia, a quien llama el Grande; a Teófilo el Indio y a otros muchos. Censura la intolerable severidad y la invencible picardía de Acacio, obispo de Cesarea, en Palestina; dice de él que con esto se impuso a todos, tanto a los que pensaban como él, aunque se odiaran mutuamente, como a los que eran partidarios de ideas contrarias. Esto es lo que leímos. Después de no mucho tiempo se encontraron otros seis libros en otro volumen, de manera que la obra completa se compone de doce libros. Si se juntan las letras iniciales de cada libro, forman el nombre de Filostorgio. Llega hasta los años de Teodosio el Joven y se detiene cuando, muerto Honorio, Teodosio entrega el cetro de Roma a su primo Valentiniano el Joven, hijo de Constancio y Placidia.

A pesar de su fanatismo contra los ortodoxos, Filostorgio no se atrevió a atacar a Gregorio el Teólogo [Nacianceno], sino que alaba su doctrina, aun contra su voluntad. En cambio, trató de calumniar a Basilio el Grande, con ello no hizo otra cosa que acrecentar su fama. Se vio forzado por la misma evidencia a reconocer el vigor y 1 belleza de su oratoria en los panegíricos, aunque tímidamente le llama temerario e inexperto en las controversias, porque osó atacar los escritos de Eunomio.

Además de este interesante informe, Focio publicó por separado un *Epítome,* una serie de extractos entresacados de los doce libros. Como la obra de Filostorgio ha desaparecido, este *Epítome* sirve de esqueleto para su reconstrucción. Se conserva en varios manuscritos, cuyo arquetipo es el *Cod. Barocc.* 142, del siglo XIV. Fragmentos aislados se conservan también en la *Passio Artemii,* compuesto por Juan de Rodas en el siglo IX; en Suidas y en la *Vita Constantini,* que se encuentra en el *Cod. Angelicus* 22 y fue editada por Opitz; otros .fragmentos aún, en el *Thesaums orthodoxae, fidei* de Nicetas Acominatus y en dos epigramas de la *Anthologia Palatina.* Estos residuos demuestran

que Filostorgio se valió de muy buenas fuentes, que ya no existen, en especial de documentos de origen arriano, que proporcionan valiosísima información para la historia de esta controversia y de sus personalidades principales. Por esta razón, la pérdida del texto completo es de lamentar, a pesar de su parcialismo y de sus inexactitudes.

Uno de los fragmentos revela que Filostorgio había escrito antes una *Refutación de Porfirio* y un *Encomio sobre Eunomio,* de los que no sabemos otra cosa.

Sócrates.

El historiador de la Iglesia Sócrates nació hacia el año 380 en Constantinopla, donde fue educado por los gramáticos paganos Eladio y Ammonio. Más tarde se hizo abogado.

A instancias de un tal Teodoro escribió una *Historia eclesiástica* en siete libros, que pretendía ser una continuación del tratado de Eusebio, como lo anuncia expresamente en la introducción. Se extiende desde la abdicación de Diocleciano, el año 305, hasta el 439. Cada libro cubre el reinado de un emperador hasta su muerte. Es, con mucho, la mejor continuación de Eusebio, a quien sobrepasa en objetividad y sinceridad, aun cuando su manera de tratar los hechos adolezca de cierta falta de colorido y de interés teológico. Su atención se concentra principalmente en las vicisitudes de la Iglesia, aunque no descuida absolutamente la historia profana. Atraen su interés especialmente los acontecimientos relacionados con Constantinopla. Los novacianos despiertan en él cierta simpatía. Examina concienzudamente sus fuentes y las menciona en la mayoría de los casos. Toma de Rufino, Eusebio, de los tratados históricos y polémicos y de las cartas de Atanasio, de Gelasio de Cesarea, de Eutropio, de listas episcopales, y especialmente de una colección de actas conciliares publicadas hacia el 375 por el macedoniano Sabino de Heraclea, de cartas de emperadores y obispos. Como reproduce muchas de estas fuentes al pie de la

letra, su obra, que se conserva íntegramente, sigue siendo un almacén inapreciable de información para el historiador.

El texto actual representa una segunda edición. Después de haber publicado la primera, Sócrates se dio cuenta de que algunas de las fuentes que había empleado (especialmente Rufino) no eran seguras. Por eso se creyó obligado a hacer una revisión drástica. Las razones con que justifica esta segunda edición al principio del libro segundo son un testimonio en favor de su escrupulosidad histórica:

Rufino, que escribió una *Historia eclesiástica* en latín, se equivocó en cuestiones de cronología. Por ejemplo, piensa que la persecución contra Atanasio tuvo lugar después de la muerte de Constantino. Ignora también el destierro que hubo de pasar en las Galias y otras muchas rosas. Nosotros escribimos antes los dos primeros libros de nuestra historia siguiendo a Rufino; pero a partir del tercer libro hasta el séptimo hemos compuesto la obra lomando unos hechos de Rufino, recogiendo otros de distintos autores, y otros, en fin, de boca de gente que aún vive. Más tarde, habiéndonos hecho con los escritos de Atanasio, donde se lamenta de sus sufrimientos y descubre cómo fue desterrado por calumnias de los eusebianos, nos convencimos de que más se debe creer al que ha sufrido y a los testigos de los acontecimientos que a quienes los han conjeturado y, consiguientemente, han errado. Además, habiendo conseguido varias cartas de gente de aquella época, hemos indagado la verdad en lo posible. Por estas razones nos hemos visto obligados a revisar totalmente los libros primero y secundo, conservando aquellos datos en que Rufino no se aparta de la verdad. Ha de saberse también que en la primera edición no pusimos la sentencia de deposición de Arrio, ni las cartas del emperador, sino que nos limitamos a narrar los hechos, para que, al hacerse prolija, la historia no resultara pesada a los lectores. Mas, como había que hacer también esto en atención a ti, Teodoro, santo varón de Dios, para que no ignores lo que los

príncipes escribieron expresamente y lo que promulgaron los obispos de diferentes sínodos modificando poco a poco la fe, por lo tanto, en la presente edición hemos insertado todo lo que hemos creído necesario. Habiéndolo hecho va, en el libro primero, trataremos de hacerlo también en este que tenemos entre manos, quiero decir en el segundo.

Este Teodoro a quien dedicó su obra parece que fue miembro del clero o de una orden religiosa, mientras que el propio Sócrates era seglar.

Los mejores manuscritos son los dos *Cod. Florentini,* de los siglos X y XI. Se echa mucho de menos una nueva edición crítica, que ya se está preparando para GCS. En 1897 se publicó una traducción armenia del siglo VII.

Sozomeno.

Sozomeno, contemporáneo de Sócrates, ejerció, igual que él, la abogacía en Constantinopla. Pero él no era natural de la capital, sino de Betelia, cerca de Gaza, en Palestina. Después de viajar hasta Italia (2,24; 7,16), se estableció en Constantinopla. Fue allí donde escribió, entre 439 y 450, su *Historia eclesiástica,,* que cubre el periodo que va del 324 a 425 y quiere ser una continuación de la obra de Eusebio.

Su nombre completo era Salaminio Hermias Sozomeno. Ya en el primer capítulo de su *Historia eclesiástica* nos enteramos de que no es ésta su primera obra, sino que anteriormente había compuesto un compendio de historia de la Iglesia desde la Ascensión hasta el año 323, año del destronamiento de Liciniano; esta obra no se ha conservado:

Me propuse primeramente escribir esta historia desde el principio. Pero, reflexionando que otros ya la habían hecho hasta mis tiempos, Clemente y Hegesipo, varios hábiles sucesores de los Apóstoles, Africano el Historiador y Eusebio, por sobrenombre Pánfilo, hombre peritísimo en las Escrituras divinas y en los poetas y escritores griegos, hice un resumen en

dos libros de todo lo que consta que ocurrió en las iglesias desde la Ascensión a los cielos de Cristo hasta la deposición de Liciniano. Y ahora, con la ayuda de Dios, trataré de describir los hechos posteriores.

Su *Historia eclesiástica* comprende nueve libros. Va precedida de unas palabras al emperador Teodosio II, a quien dedica el tratado: "Recibe de mis manos este escrito y examínalo, y, haciendo las adiciones que te dicte tu exactitud, purifícalo con tu trabajo. Lo que te parezca bueno a ti, parecerá también útil y brillante a los lectores, y después de tu juicio nadie pondrá sus manos en él." A continuación da un índice de materias que prueba que falta el final del último libro que cubría los acontecimientos de los años 425-439:

Mi obra comienza a partir del tercer consulado de los cesares Crispo y Constantino, hasta el decimoséptimo consulado [es decir, 439]. Me pareció conveniente dividir toda la obra en nueve partes. Los libros primero y segundo comprenden los acontecimientos ocurridos en la Iglesia bajo Constantino; el tercero y cuarto, bajo sus hijos; el quinto y sexto, la historia bajo Juliano, primo de los hijos del gran Constantino, y Joviano, y más tarde bajo Valentiniano y Valente. Los libros séptimo y octavo nos mostrarán lo que ocurrió bajo los hermanos de Graciano y Valentiniano hasta la proclamación de Teodosio, tu divino abuelo, y hasta que vuestro famoso padre Arcadio, junto con tu tío, el piadosísimo y divino Honorio, recibió el gobierno paterno y le tocó gobernar el Imperio romano. El libro noveno lo dediqué a vuestra majestad, amante de Cristo y santísimo.

Como Teodosio murió el 450, es evidente que la obra tuvo que escribirse entre el año 439, fin del periodo cubierto por la historia, y el año de la muerte del emperador, y como su contemporáneo Sócrates describe los acontecimientos acaecidos desde 305 hasta 439, y él, por su parte, desde 324 hasta 439, es de esperar que sean frecuentes las narraciones paralelas. Pero hay pasajes extensos que son idénticos en las dos obras o

difieren sólo en pocas palabras. May, pues, una dependencia grande del uno con respecto del otro, y se ha podido probar que Sozomeno copia frecuentemente el texto de Sócrates, aunque nunca mencione su nombre. Con todo, también él ha consultado por su cuenta otras fuentes y tiene muchos pasajes que no tienen paralelo en Sócrates, como, por ejemplo, la extensa narración de las persecuciones de los cristianos en Persia bajo Sapor II (2,9-14), que evidentemente tomó de las actas de los mártires persas. Quizás su propósito fuera corregir y ampliar la obra de Sócrates. Ciertamente utilizó mayor número de fuentes occidentales que éste. Su estilo es mejor que el de Sócrates, a juicio de Focio (*Bibl.cod.* 30), aunque su sentido histórico y su juicio critico parecen más débiles, y en sus narraciones da cabida a muchas leyendas.

Teodoreto de Ciro.

El último teólogo antioqueno de categoría fue Teodoreto de Ciro. Nació en Antioquía hacia el 393 y se educó en los monasterios de aquella ciudad. El 433 fue elegido obispo de Ciro, pequeña aldea cerca de Antioquía. Gobernó su diócesis durante treinta y cinco años con gran sabiduría y celo. Era muy activo promoviendo el bienestar espiritual y temporal de su grey; combatió infatigablemente a los paganos, judíos y herejes; pero al mismo tiempo hermoseó generosamente a la ciudad, construyó un acueducto y un canal para proveerla de agua, que había faltado hasta entonces; restauró los baños y erigió galerías públicas y puentes. Aunque no se puede probar que Teodoro de Mopsuestia fuera su maestro y que Afestono y Juan de Antioquía fueran condiscípulos suyos, se vio muy pronto envuelto en la controversia entre Cirilo de Alejandría y Nestorio, tomando el partido de este último. Profundamente penetrado de las ideas teológicas de la escuela antioquena, estaba convencido de que tras la doctrina de Cirilo se escondía la herejía de Apolinar. A principios del 431 expresó

este temor suyo en una obra polémica que ya no existe, *Refutación de los doce anatematismos de Cirilo de Alejandría.* En Efeso se puso del lado de Juan de Antioquía y siguió manteniendo sus puntos de vista aun después que fue condenado Nestorio. Es más, publicó entonces una obra extensa en cinco libros, atacando a Cirilo y las decisiones del concilio. Se negó a dar su adhesión a los términos de la reconciliación entre Cirilo y los obispos orientales, aun cuando la declaración de fe, **el llamado Símbolo de Unión, que aceptó Cirilo, fuera compuesto por el mismo Teodoreto** (cf. *supra,* p.123). Se adhirió por fin a la "Unión," pero sólo después que dejaron de exigirle que reconociera explícitamente la condenación de Nestorio.

Pero bien pronto se vio envuelto en otra controversia en tomo a la herejía de Eutiques, que era un error directamente contrario al nestorianismo y su extremo opuesto. Mientras éste negaba que la naturaleza divina se había unido verdaderamente a la naturaleza humana en Cristo en una sola persona, Eutiques negaba que en Cristo las dos naturalezas se mantuvieran distintas. En el "latrocinio" de Efeso (449), Teodoreto fue depuesto por Dióscuro, sucesor de Cirilo de Alejandría, y fue obligado a salir al destierro. Apeló al papa León I, quien declaró nula la decisión del *Latrocinium.* Gracias al nuevo emperador, Marciano, pudo volver a Tiro al año siguiente. Su presencia en el concilio de Calcedonia (431) fue recibida al principio con gran oposición. Una sesión especial se ocupó de su caso, y se insistió en que pronunciara anatema contra Nestorio. Después de mucha resistencia, al fin accedió a esta petición y exclamó: "Anatema a Nestorio y a todos los que no confiesan que la Santísima Virgen María es la Madre de Dios y dividen en dos al único Hijo, al Unigénito." Inmediatamente fue rehabilitado en su dignidad episcopal y reconocido por todos los Padres como "maestro ortodoxo" (Mansi, 7,189). Gobernó la Iglesia de Tiro durante siete años más y murió hacia el 466. No hay razón para

dudar de que no fuera sincera su declaración en Calcedonia, y no se le puede acusar de haber abandonado sus propias convicciones por presión, lo cual no casaría con lo que sabemos de su carácter y de su integridad personal. Probablemente los años que median entre su incorporación a la Unión en 434 y el concilio del 451 le permitieron armonizar los elementos correctos de las dos cristologías diferentes, la de Antioquía y la de Alejandría, como lo hizo la autorizada decisión de Calcedonia. El quinto concilio ecuménico de Constantinopla, en 533, en el último de los "Tres Capítulos," condenó sus escritos contra Cirilo y el concilio de Efeso junto con algunos sermones y cartas.

Sus Escritos

Teodoreto es uno de los más **fecundos escritores de la Iglesia oriental,** y su herencia literaria presenta mayor variedad que la de los demás teólogos de Antioquía. Compuso obras en casi todos los terrenos de la ciencia sagrada. El año 450, él mismo calculaba en treinta y cinco el número de sus obras (*Ep.* 145; cf. *Ep.* 116). Sólo un número relativamente corto ha llegado hasta nosotros, pero lo suficiente para dar testimonio de su saber. Versado en la literatura clásica, parece haber leído a Hornero y Platón, a Isócrates y Demóstenes, a Herodoto y Tucídides, a Hesíodo, Aristóteles, Apolodoro y Plotino, a Plutarco y Porfirio. Conocía varias lenguas, además de la propia, que es el siríaco. Su griego, lengua en que escribió, es perfecto, ν su estilo, claro y simple, hasta el punto que Focio (*Bibl. cod.* 203) alaba la pureza ática de sus escritos.

1. Escritos exegéticos

Aunque Teodoreto no pretende ser original, sus escritos exegéticos se cuentan entre las mejores muestras de la escuela antioquena y son notables por su combinación de concisión y claridad. En su interpretación de la Sagrada Escritura adopta la

vía media, evitando el radicalismo de Teodoro de Mopsuestia y su literalismo excesivo y admitiendo una interpretación alegórica y tipológica siempre que ésta le parezca preferible. Compuso comentarios completos sobre varios libros bíblicos y tratados denuestos en forma de preguntas y respuestas sobre pasajes difíciles.

1. Quaestiones in Octateuchum

A esta segunda clase pertenece la serie de cuestiones sobre el Pentateuco, con un apéndice sobre los libros de Josué, Jueces y Rut. Compuesta después del año 453 a requerimientos del "hijo más querido," Hipacio, la obra fue muy consultada por Anastasio Sinaíta en el siglo VII y por Focio en el IX.

2. Quaestiones in libros Regnorum et Paralipomenon

Esta serie constituye una continuación de la anterior. El autor sigue el sistema de preguntas y respuestas para los libros de los Reyes, pero lo abandona para las Crónicas, de las cuales da una explicación seguida.

3. Interpretatio in Psalmos

Esta *Interpretación de* todos *los Salmos es* una explicación continua de todo el Salterio. El autor afirma en el prefacio que leyó unos cuantos comentarios sobre los Salmos, algunos alegóricos en extremo, otros explicando las profecías mesiánicas como referentes a acontecimientos del pasado — esta última, una interpretación que cuadraría mejor a los judíos que a los hijos de la fe —. "He considerado un deber — continúa — evitar lo mismo un extremo que otro. Todo lo que se refiera a la historia lo explicaré históricamente; pero las profecías sobre Cristo Señor, sobre la Iglesia de los gentiles, sobre el Evangelio y la predicación de los Apóstoles no las explicaré como referentes a otras cosas, como es costumbre entre los judíos." El comentario no proporciona ningún indicio

para fijar la fecha exacta. M. Brok dedujo que lo escribió entre el 441 y 449. Se conserva en un manuscrito una versión en esloveno antiguo.

4. Interpretatio in Canticum Canticorum

Esta explicación seguida del Cantar de los Cantares representa su primera obra exegética, compuesta a petición del obispo Juan de Germanicia. Rechazando el punto de vista de los que en el tema tratado en el Cantar de los Cantares ven el mutuo amor del hombre y de la mujer, el autor recuerda al lector en el prefacio el carácter espiritual de este libro. Para su interpretación eclesiológica recurre ampliamente a Orígenes, quien en su comentario y en sus homilías considera a la Iglesia como la esposa del Cantar y a Cristo como el esposo. La explicación que diera del Cantar Teodoro de Mopsuestia, como si fuera la réplica de Salomón a los que se oponían a su matrimonio con la princesa egipcia, la rechaza Teodoreto como "una historia que no conviene ni siquiera en boca de mujeres necias."

5. Interpretatio in Danielem

Este comentario continuo acusa una fuerte tendencia antijudía. El prefacio fustiga la impudencia de los judíos al excluir a Daniel del coro de los profetas. No menciona la historia r de Susana ni la narración de Bel y de los dragones. En su prefacio a los Salmos, Teodoreto afirma que su *Interpretatio in Danielem* fue su primer comentario a los profetas. Debió de seguir inmediatamente al comentario sobre el Cantar de los Cantares.

6. Interpretatio in Ezechielem

La escribió después que el comentario sobre Daniel, como lo dice en el prefacio a los Salmos.

7. Interpretatio in duodecim Prophetas Minores

Siguió después del comentario a Ezequiel, según el mismo prefacio.

8. Interpretado in Isaiam

Hasta hace poco, este comentario no se conocía más que por los fragmentos de las *catenae.* Papadopulos-Kerameus descubrió un manuscrito del texto completo y dio cuenta al mundo científico de este importantísimo descubrimiento en 1809 en el volumen cuarto de su Ιεροσολυμιτική Βιβλιοθήκη. Pero nadie prestó atención a esa noticia, hasta que en 1929 los ojos de A. Möhle repararon en ella y procedió a editar la obra en 1932, del *Codex* n.17 del Metochion del Santo Sepulcro de Constantinopla. Consta de veinte *tomoi* en dos libros de diez. El prólogo dice explícitamente que era el penúltimo de sus comentarios sobre todos los profetas, escrito justamente antes que el de Jeremías. Las mismas excelentes cualidades que admiramos en sus demás obras exegéticas, la transparente claridad y la concisión de lenguaje, hacen de esta obra redescubierta un modelo de exposición escriturística. Regularmente, el autor explica el sentido literal con criterio sobrio y crítico. Esto no le impide adoptar la interpretación alegórica y tipológica cuando, así lo pide la ocasión. En muchos casos recoge las opiniones de otros para confrontarlas con las suyas propias, que luego prueba científicamente. Algunas veces ataca la exégesis que refiere a la historia judía posterior las profecías mesiánicas y que rehúsa, como Teodoro de Mopsuestia, reconocer el sentido cristiano de estos pasajes. Aprovecha estas oportunidades para atacar a los judíos por sus exposiciones insuficientes y falsas de la Escritura. Su excelente formación filológica desconfía de consultar solamente una recensión y busca las variantes en las ediciones de Luciano y de otros, especialmente las de Aquila, Símaco y Teodoción, y hasta en una traducción siríaca, para dar plena razón del sentido de la palabra inspirada. También presta atención a la recensión

Hexaplar de los Setenta. Este comentario tiene grandísimo valor para el estudio de las ideas cristológicas de Teodoreto.

9. Interpretatio in Ieremiam

Este comentario no trata solamente de Jeremías, sino también del libro de Baruc y de las Lamentaciones. Es la última de sus exposiciones sobre los profetas, como dice él mismo al final.

10. Interpretatio in quatuordecim epistolas S. Pauli

Este comentario sobre las catorce epístolas de San Pablo, en cuanto a la fecha, es posterior a los comentarios sobre los libros del Antiguo Testamento y es la única obra suya que se conserva sobre el Nuevo Testamento.

2. Obras apologéticas

1. Graecarum affectionum curatio

El escrito apologético más importante de Teodoreto es *La curación de las enfermedades paganas o La verdad de los Evangelios probada por la, filosofía griega,* como reza el título completo. Es la última apología cristiana y se conserva íntegra. Se le considera probablemente como la mejor refutación del paganismo que ha llegado a nuestras manos. Consta de doce discursos en los que el autor coloca juntas las contestaciones paganas y cristianas a las cuestiones fundamentales de filosofía o de religión, de suerte que, como indica el subtítulo, se pueda reconocer inmediatamente **la superioridad del Evangelio sobre la filosofía de los griegos.** El prólogo da una información completa acerca del propósito, contenido y forma de la obra:

He tropezado muchas veces con gente que sigue adherida a las fábulas griegas y ridiculiza nuestras creencias, afirmando que nosotros no recomendamos otra cosa que la fe a los que vienen a instruirse con nosotros en la religión, y acusa a

los Apóstoles de incultura, llamándoles bárbaros que carecen de elegancia de lenguaje, y decía que es absurdo el venerar a los mártires, y la mayor tontería, el que los vivos busquen la ayuda de los muertos. Añadían otras cosas del mismo género que explicará este libro. Yo ya les expliqué a ellos lo que convenía para responder a las acusaciones, pero me pareció impío y nefando el ignorar que hombres de costumbres sencillas son engañados por ellos y no escribir algo para refutar sus vanas acusaciones.

He dividido la obra en doce discursos y he adoptado cu ellos un estilo sencillo, por creerlo más acomodado a la enseñanza. Pero, además, como aduzco testimonios de Platón y de otros filósofos, había que componer mis propias palabras de modo que no desentonaran completamente, sino que tuvieran cierta semejanza con aquellos.

El primer discurso está dedicado a la fe, su justificación y necesidad como fuente del conocimiento religioso. El segundo responde a la cuestión del origen de todas las cosas y de la esencia de Dios. El tercero compara la angelología cristiana con las fábulas paganas de dioses inferiores. El cuarto confronta la cosmogonía cristiana con la pagana. El quinto trata de la naturaleza del hombre. El sexto, de la Providencia divina. El séptimo denuncia los sacrificios paganos y judíos y establece el concepto verdadero de este acto supremo de culto. El octavo defiende la veneración de los mártires. El noveno revela la superioridad de la ética cristiana en comparación con las leyes de los griegos, romanos y de otras naciones. El décimo describe lo que enseñan los paganos y los cristianos acerca del fin del mundo y del juicio final. El duodécimo contrasta las vidas de los Apóstoles con la de los que siguen las huellas de los filósofos paganos.

En la *Curatio* despliega su erudición clásica más que en ninguna otra obra suya. Cita a más de cien filósofos, poetas e historiadores paganos en cerca de 310 pasajes. Sin embargo, la

mayoría de estas citas no las ha tomado directamente de los originales, sino de fuentes secundarias, especialmente de los *Stromata* de Clemente de Alejandría y de la *Praeparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea, aunque a éste sólo le mencione una vez y a aquél ni una siquiera. Como en la *Ep.* 113 alude a la *Curatio*, debió de componerla antes del 449. La mayor parte de los especialistas colocan su publicación hacia el año 437, pero sin base suficiente. Según M. Richard, la terminología apunta hacia una época en que la doctrina de Cristo no había dividido aún a los teólogos. R. P. Canivet piensa que Teodoro la compuso antes de ser elegido obispo de Ciro en 423.

2. De providentia orationes decem

La serie de los *Diez discursos sobre la Providencia* nos ofrece una de las mejores muestras de la elocuencia y estilo de Teodoro Dirigiéndose a un auditorio culto de Antioquía, los cinco primeros sermones prueban la Providencia divina por el orden natural, y los otros cinco por el orden moral y social, hasta culminar en la encarnación del Salvador como la prueba mejor y más notable del cuidado amoroso que Dios tiene de toda la humanidad. Las opiniones están muy divididas acerca de la fecha en que los pronunció. Garnier (PG 84,433), Schulte (p.24), Bardenhewer (4 p.232) y Opitz (PWK II 5, 1798) sostienen que antes del concilio de Efeso (431), mientras que Bertram (p.106). Richard (RSPT 24 p.105) y Brok (RHE 44 p.553) no pondrán la serie antes del 435, fundándose en el desarrollo doctrinal del autor.

3. Ad quaesita magorum

El tratado se ha perdido, fuera del reducido número de ritas que hace el mismo autor (*Hist. eccl.* 5,39; *Ep.* 82 y 113; (*Quaestiones in Levit.* 1). Teodoreto contesta y refuta las objeciones de los magos persas contra la fe cristiana, ataca su deificación de los elementos y les echa la culpa de las duras y

largas persecuciones que hubieron de soportar los cristianos durante el reinado de los revés persas Bahram V y Jezdegerd II. No se sabe con certeza si el interesante fragmento de la *Catena* sobre los libros de los Reyes en el *Codex Coislin Graec.* 8 pertenece a esta obra, como piensa Opitz (p.1798).

4. Contra Iudaeos

El tratado *Contra los judíos*, que también se ha perdido, quería probar "que los profetas habían anunciado a Cristo," como indica la *Ep.* 145. Las opiniones se hallan divididas respecto del fragmento del *Codex Laur.* 6,1, del siglo XIV. Glubokowskij (II p.200), Schulte (p.8), Bardenhewer (4 p.231) y Opitz (p.1798) están convencidos de que su autor es Teodoreto, mientras que Brok y otros tienen serias dudas al respecto. En cuanto a la fecha, estamos totalmente a oscuras. Los pasajes de las cartas 113.116 y 145, donde Teodoreto da un resumen de sus obras, nos proporcionan solamente el *terminus ante quem* (449). M. Richard coloca esta obra entre las que compuso Teodoreto antes del concilio de Efeso (431).

3. Tratados dogmáticos y polémicos

1. Reprehensio duodecim capitum seu anathematismorum Cyrilli

A petición de Juan de Antioquía, Teodoreto escribió, a principios del 431, una violenta *Refutación de los doce anatematismos de Cirilo de Alejandría*, de noviembre del 430. Explica en ella el punto de vista antioqueno, defiende la ortodoxia de Nestorio y acusa a Cirilo de monofisitismo. Como el quinto concilio ecuménico (553) la condenó, se perdió el original: pero parece ser que se conserva íntegramente el texto en la réplica de Cirilo *Epistola ad Euoptium adversus impugnationem duodecim capitum a Theodoreto editam* (cf.

supra, p.132). Según los nestorianos, la obra de Teodoreto se tradujo al siríaco.

2. Pentalogium

Los cinco libros, escritos también el 431, contra Cirilo y contra el concilio de Efeso han desaparecido por la misma razón que la *Refutación de los anatematismos,* porque los condenó el quinto concilio ecuménico (553). Se conservan bastantes fragmentos en la *Collectio Palatina.* Citas griegas se encuentran en la *Catena* sobre Lucas, de Nicetas de Heraclea. En este documento, el título de la obra es *Pentalogos,* nombre falso que se dio a la obra después de su condenación. Schwartz ha publicado una nueva edición de estos fragmentos, y Richard ha aportado nuevas adiciones. Focio describe el tratado (*Bíbl. cod.* 46) sin mencionar su título.

3. De sancta et vivifica Trinitate y De Incarnatione Domini

A. Ehrhard ha recobrado con éxito para Teodoreto los dos libros *Sobre la santa* y *vivificante Trinidad* y *Sobre la encarnación del Señor,* que nos han sido transmitidos con el nomine, de Cirilo. El *De incarnatione* comparte las mismas ideas que la *Refutación de los anatematismos.* Además, varios extractos griegos y latinos se han salvado con el nombre de su autor verdadero, Teodoreto. El mismo atestigua en dos cartas suyas que compuso una obra *Sobre teología y sobre la encarnación divina* (*Ep.* 133) o *Sobre la Trinidad y la dispensación divina* (carta latina: ACO I,4 p.85,7 Schwartz). Nuevos fragmentos han sido añadidos por E. Schwartz y especialmente por Lebon, quien encontró varios pasajes en las obras de Severo de Antioquía. Este último llega a dar hasta el título exacto: *De theologia sanctae Trinitatis et de oeconomia.* Los dos libros formaban una sola obra, que fue compuesta antes del 430, como lo ha probado Schwartz. El autor niega explícitamente toda intención polémica y pretende únicamente

defender la fe ortodoxa contra los apolinaristas. ¡Pero los "apolinaristas" resultan ser nada menos que Cirilo y los Padres de Efeso! Al final defiende que la expresión *anthropotohos* es tan exacta, por lo menos, como *theotokos*. Esta obra la publicó primeramente el cardenal Mai de un códice vaticano con el nombre de Cirilo de Alejandría, y así la reimprimió Migne.

4. Eranistes seu Polymorphus

La obra dogmática o cristológica principal de Teodoreto es el *Eranistes* o *Mendigo*, un tratado contra los monofisitas. Como su herejía no es más que una miscelánea de antiguos errores que han ido como mendigando de Simón Mago, Cerdón, Marción, Valentino, **Bardesanes**, Apolinar, Arrio y Eunomio, el autor cree justificado el uso del extraño título, como dice en el prefacio. Lo compuso hacia el año 447. La obra consta de cuatro libros; se conservan los cuatro. Los tres primeros se presentan bajo la forma de diálogos entre un creyente ortodoxo y un mendigo (monofisita), y tratan del carácter inmutable de la divinidad de Cristo, de la no-mezcla de la divinidad y humanidad y de la impasibilidad de la divinidad. El libro cuarto resume los tres diálogos en 40 silogismos. El tratado es de un valor inestimable por citar 238 pasajes de 88 distintas fuentes patrísticas. Con todo, Saltet pudo probar que la disposición de toda la obra, la división tripartita del argumento y el gran número de citas de los Padres los tomó de un extenso florilegio dogmático que los obispos de Antioquía pensaron utilizar contra Cirilo y su cristología en el concilio de Efeso (431).

El tratado no se conserva en su primera edición, sino en la segunda ampliada, que salió después del concilio de Calcedonia (451) y que incorpora al final del segundo diálogo los veinte pasajes patrísticas que, el año 450, el papa León I había añadido como apéndice a su *Epístola dogmática* del año anterior.

5. Expositio rectae fidei

Esta *Expositio* ha llegado hasta nosotros con el nombre de San Justino Mártir, a quien ciertamente no pertenece. La larga disputa en torno a su verdadero autor quedó cerrada cuando demostró Lebon que Severo de Antioquía lo cita en su *Contra impium Grammaticum* (3,1,5) como obra de Teodoreto. Debió de publicarlo antes de que empezara la controversia entre Cirilo y Nestorio; en esto coinciden la mayoría de los especialistas, y lo han probado una vez más Richard y Brok. La argumentación en su conjunto prueba que el autor no es un exponente del nestorianismo; pero la ambigüedad, tanto de sus razonamientos como de su terminología, hizo que Severo y otros le reprocharan este error. No hay ninguna alusión al eutiquianismo, señal de que Teodoreto aún no estaba envuelto en la lucha contra esta herejía. La obra se abre con las siguientes palabras: "Ahora que se ha dedicado suficiente atención a refutar a los judíos y griegos." Richard está convencido de que Teodoreto se refiere aquí a su obra contra los judíos (que se ha perdido) y a su *Curatio.* El tratado está destinado a los iniciados en los misterios de la fe, a quienes se dirige el autor como "hijos de la Iglesia."

6. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos

Como la *Expositio rectae fidei* y otra obra seudojustinianea, las *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos,* parecen salidas de la misma pluma, la segunda se ha de atribuir también a Teodoreto. Esta deducción encuentra apoyo en el hecho de que la *catena* sobre Lucas, de Nicetas de Heraclea, cita un pasaje de la *quaestio* 58 como perteneciente a Teodoreto y que el manuscrito del Metochion del Santo Sepulcro de Constantinopla n..452, del siglo X, de donde tomó Papadopulos-Kerameus las *Quaestiones* para su publicación, atribuye también el halado a Teodoreto. Responde a sesenta y

una cuestiones en total sobre temas históricos, dogmáticos, morales y exegéticos.

7. Que hay un solo Hijo, Nuestro Señor Jesucristo

Focio, en su descripción del códice de Teodoreto (*Bibl. cod.* 46), menciona veintisiete libros suyos "contra distintas proposiciones heréticas." Los primeros cinco libros se identifican con el *Adversus beatum Cyrillum sanctumque concilium Ephesinum libri quinque* de Teodoreto (cf. *supra*, p.561); los números 7-27, con las *Confutationes* de Euterio de Tiana (cf. *supra*, p.543); pero el sexto, *Que hay un solo Hijo, Nuestro Señor Jesucristo,* es el tratado anónimo *Que aun después de la Encarnación hay un solo Hijo, Nuestro Señor Jesucristo,* que nos ha sido transmitido en el *Codex Basiliensis* A III4. Schwartz y Richard han probado suficientemente que Teodoreto se refiere a este tratado en *Ep.* 16.109 y 130.

Se han perdido otras obras polémicas contra los arrianos y eunomianos, contra los macedonianos, los apolinaristas, marcionitas; contra Orígenes; un *Liber mysticus* en once libros y los *Libri de virginitale.* De su *Defensa de Diodoro de Tarso y de Teodoro de Mopsuestia,* en contra de Cirilo de Alejandría, compuesta después del año 438, sólo quedan unos fragmentos que se usaron contra Teodoreto en el *Latrocinio* de Efeso el año 449. Teodoreto se refiere a esta obra en *Ep.* 16.

4. Escritos históricos

1. Historia religiosa seu ascetica vivendi ratio

La primera obra histórica de Teodoreto es su *Historia de los monjes,* que describe en treinta capítulos las vidas de veintiocho hombres y tres mujeres ascetas (Mara, Cirina y Domnina). La mayor parte de ellos vivieron cerca de Antioquíu y los conocía personalmente Teodoreto. Los primeros veinte capítulos tratan de los "atletas de Cristo" que ya pasaron a su

premio eterno; los diez últimos siguen empeñados en la lucha, entre ellos Simeón Estilita (c.26). Los capítulos 14-25 están dedicados a los ermitaños de la diócesis de Ciro. La obra podría compararse con la *Historia Lausíaca* de Paladio, sólo que el objeto de ésta es mucho más vasto, pues abarca todo el Imperio romano. Teodoreto añadió, a modo de apéndice, una *Oratio de divina et sancta caritate* para probar que sólo el amor de Dios daba a estos héroes la posibilidad de obtener la victoria sobre todas las tentaciones del demonio y del mundo. Esta historia la compuso hacia el año 144. También se conservan en una versión siríaca gran número de estas "vidas."

2. Historia ecclesiastica

La *Historia eclesiástica* de Teodoreto reanuda la narración allí donde la dejara Eusebio (cf. *supra*, p.328), pero se extiende solamente del año 323 hasta el 428, empezando con la controversia arriana y terminando con la muerte de Teodoro de Mopsuestia. No se menciona a Nestorio, que fue elegido patriarca de Constantinopla el 428. La controversia nestoriana, en la cual estuvo complicado el propio autor, queda totalmente excluida, quizás por razones de objetividad y corrección. A pesar de todo, los cinco libros tienen una fuerte tendencia antiherética y apologética, y su finalidad es mostrar la victoria de la Iglesia sobre los arrianos. Presentan a todos los herejes como malos hijos y glorifican a todos los gobernantes ortodoxos, sin hacer mención de sus faltas. No hay duda de que esta historia de la Iglesia tiene un valor permanente a causa de los muchos documentos que nos ha conservado, algunos que no se encuentran en ningún otro escritor. Pero ha habido una larga discusión acerca de sus fuentes. Anteriormente, la impresión general era que el autor no había titubeado en plagiar a sus predecesores, especialmente a Sócrates, Sozomeno y Rufino; nos consta que conocía sus obras. Pero L. Parmentier, autor de la edición mejor y más reciente, está convencido de que, en la

mayoría de los casos, las sorprendentes semejanzas hay que atribuirlas al uso de las mismas colecciones de material. Muchas veces la elección y valoración que de ellas hace son precipitadas y adolecen de falta de crítica. La cronología no merece confianza. Teodoreto dio cima a la obra entera en 449-450, durante su destierro en Apamea.

3. *Haereticarum fabularum* (αιρερικης κακουμυθιας επιτομή)

El último tratado histórico de Teodoreto es su *Historia de las herejías,* en cinco libros. Los primeros cuatro describen todas las herejías desde Simón Mago hasta Nestorio y Eutiques. El quinto confronta estas "variaciones del error" con una presentación sistemática de la doctrina de la Iglesia en veintinueve capítulos, que es única en la literatura patrística griega y muy valiosa para la historia del dogma. Entre sus fuentes, Teodoreto menciona a Justino Mártir, Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio de Cesarea, Eusebio de Emesa y otros. Se fía principalmente del libro primero del *Adversus haereses* de Ireneo, del libro décimo de la *Philosophumena* — que no atribuye a Hipólito, sino a Orígenes — y de la *Historia eclesiástica* de Eusebio. Es extraño que no conociera el *Panarion* de Epifanio. El autor se refiere varias veces a su propia *Historia eclesiástica,* sobre todo cuando habla de Arrio y Eudoxio de Germanicia (4,1-2). Se ha puesto en duda la autenticidad del capítulo sobre Nestorio al final del libro cuarto, pero sin razones suficientes. En cambio, es espurio el llamado *Libellus contra Nestorium ad Sporacium* (PG 83,1153-1164·), que repite este capítulo palabra por palabra y añade una nueva polémica contra Nestorio. Teodoreto compuso el *Compendium* hacia el 453.

4. Sobre el concilio de Calcedonia

Zacarías el Retórico (*Hist. ecct.* 7,6-7) informa que Teodoreto escribió un libro sobre el concilio de Calcedonia, que

utilizó el obispo Macedonio de Constantinopla hacia el año 510 para un florilegio de los teólogos antioquenos. La obra no ha llegado hasta nosotros.

5. Sermones

Poco más que fragmentos quedan de sus muchos sermones, a excepción de los sermones sobre la Providencia divina (cf. *supra,* p.569) y sobre el amor de Dios al final de su *Historia de los monjes* (cf. *supra,* p.574). En las actas de los concilios ecuménicos cuarto y quinto tenemos los discursos que pronunció Teodoreto en Calcedonia el año 451 como representante del partido antioqueno en el concilio de Efeso, así como el discurso que pronunció en Antioquía después de la muerte de Cirilo de Alejandría. Focio (*Bibl. cod.* 273) da un análisis minucioso de cinco panegíricos sobre San Juan Crisóstomo, de los cuales cita varios pasajes. El panegírico sobre la Natividad de San Juan Bautista (PC 84,33-34) es espurio.

6. Cartas

En el siglo XIV, Nicéforo Calixto poseía más de 500 cartas de Teodoreto. Aunque basta nosotros han llegado menos de la mitad, son una mina de información para la historia del siglo V, para la vida del propio Teodoreto y para la historia del dogma en general. Quedan 232 cartas: 147 las publicó por vez primera el jesuita J. Sirmond en 1642 (reimpresas en PG 83, 1173-1409); 47 las dio a conocer en 1885 Sakkelion, del *Codex Patmensis* 706, del siglo XI-XII; 36 cartas, fechadas entre los años 431 y 437, se conservan en las actas conciliares (cuatro en griego y 32 en una versión latina de la *Collectio Cassiniensis);* están, además, la carta a Abundio (PG 83,1492-1494) y la carta a Juan de Aegea, de la cual quedan unos fragmentos siríacos. Las cartas descubiertas por Sakkelion van, en su mayor parte, dirigidas a magistrados imperiales de Constantinopla y son del

año 449 aproximadamente. Esta amplia correspondencia se distingue por su erudición sin pretensiones, por su oportuno lenguaje y perfecta gracia de estilo. La *Ep.* 113 es su carta de apelación al papa León, del año 449, donde afirma: "Con la ayuda de la gracia divina he purificado más de mil almas del virus de Marción y del partido de Arrio y Eunomio. He conducido a muchos otros nuevamente a Cristo Señor."

Dispersas en las ediciones de Sakkelion y Migne encontrará el lector 14 ejemplares de un género literario interesante: las cartas festales, como las llama el mismo Teodoreto. No tienen nada que ver con las cartas festales de los patriarcas de Alejandría (cf. supra, p.135). Por lo visto, era costumbre en Antioquía y Ciro que los amigos, tanto del clero como seglares, se felicitaran mutuamente con ocasión de las grandes fiestas litúrgicas. Lo que nos parece extraño hoy a nosotros es que la mayor parte de estas cartas festales las enviara Teodoreto no antes, sino después de la fiesta, va que habla de ella como ya pasada (cf. *Ep.* 4-6.25.26.38.39.40.41.54-6.63.64.74).

Son muy importantes, como es natural, las cartas en las que toma parte en las controversias teológicas de su tiempo. Son fuentes muy valiosas para la historia de la Iglesia oriental. En doce de ellas, dirigidas a personajes influyentes de Constantinopla, Teodoreto pide protección contra los que le calumniaban de dividir al único Hijo de Dios en dos Hijos (*Ep.* 92-6. 99-101.103.104.106.109).